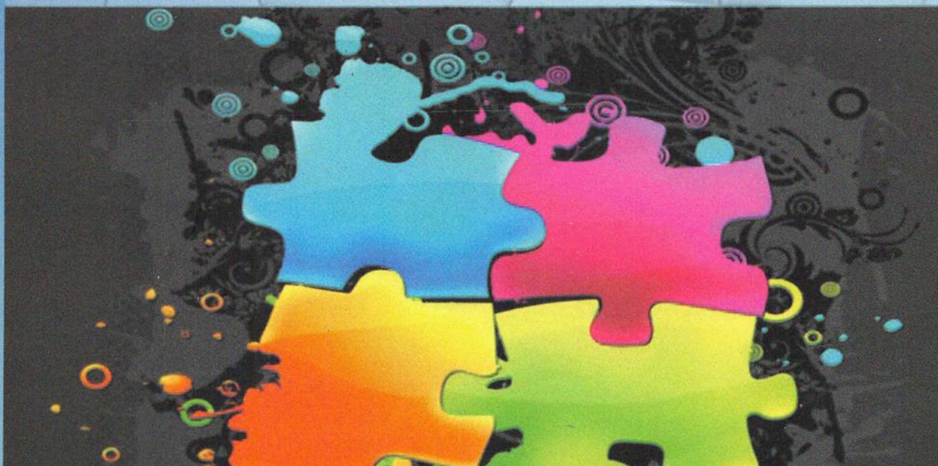
التنـوع والمجتمع

قراءة فى العلوم البينية

تحرير:

فيليب ألبرسـون



ترجمة: أسـامة الجوهرى

مراجعة: على عبد الرازق جلبى

2414

المركز القومى للترجمة

التنوع والمجتمع

قراءة فى العلوم البينية

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2414
- التنوع والمجتمع: قراءة فى العلوم البينية
- فيليب ألبرسون
- أسامة الجوهرى
- على عبد الرازق جلبى
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2017

هذه ترجمة كتاب:

DIVERSITY AND COMMUNITY: An Interdisciplinary Reader
Edited by: Philip Alperson

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

التنوع والمجتمع

قراءة فى العلوم البينية

تحرير: فيليب ألبرسون

ترجمة وتقديم: أسامة الجوهرى

مراجعة: على عبد الرازق جلبى

2017

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

التنوع والمجتمع
قراءة فى العلوم البينية
تحرير فيليب ألبرسون، ترجمة أسامة الجوهرى، مراجعة عبدالرازق جلبى .- القاهرة: المركز القومى للترجمة؛٢٠١٧
عدد الصفحات : ٤٧٢ صفحة
المقاس: ١٧×٢٤سم
تدمك ٨-٩٥٤-٠٩٢-٩٧٧-٩٧٨
١ - العنصرية
٢ - الولايات المتحدة الأمريكية - الأحوال الاجتماعية.
٣ - الولايات المتحدة الأمريكية - الأحوال السياسية.
أ - البرسون، فيليب (محرر) ب - الجوهرى، أسامة (مترجم)
جـ- جلبى، على عبد الرازق. ٣٢٠,٥٦

رقم الإيداع
٢٠١٧/٢٥٥٧

المحتويات

الجزء الثالث

المجتمع والثقافة والتعليم

مقدمة المترجم

هذا الكتاب الذى بين يدى القارئ العزيز ترجمة لكتاب «التنوع والمجتمع» وهو يتناول المجتمع الأمريكى بالأساس، إلا أنه يمكن تطبيق القواعد التى بُنِى عليها هذا العمل على كل أنواع المجتمعات.

وهو يتكون من سبعة عشر فصلاً متنوعة ومقسمة على ثلاث مجموعات متحدة فى التوجّه:

- **الجزء الأول:** المجتمع والنزاعات الداخلية Community and Contestation
- **الجزء الثانى:** المجتمع والهويات المكونة ومقاومة الإذعان

Identities and resisting subjects Community Constitutive.

- **الجزء الثالث:** المجتمع والثقافة والتعليم Community Culture and education

وقد شارك فى الكتاب نخبة من علماء الاجتماع مختلفى المشارب ومختلفى الأفكار. والكتاب إضافة ولا شك للمكتبة العربية، وهو إذ يضع بين أيدينا أنواع السكان فى الولايات المتحدة واختلاف المجتمعات، ويعطى لنا ما يشبه المنشور الذى يظهر عليه كل ألوان الطيف التى تتشكل منها الولايات المتحدة.

وفى أحد فصول الكتاب نراه يتحدث عن مشكلة الزنوج فى الولايات المتحدة. ويثرى معرفتنا بهذا الجانب من خلال معالجة الأسباب التى تجعل الزنوج يعانون من التفرقة العنصرية وخيانتهم من جانب البيض بعد أن شاركوا فى الحرب الأهلية. كما أنه يلقى الضوء على مشاركة الزنوج فى الحرب العالمية، وهو يفعل ذلك فى جرأة وشفافية.

ومن الفصول الشيقة فى الكتاب، معالجة مسألة الكويبيك الكندية الناطقة بالفرنسية. وكيف أن الانفصال يضر بالكيان الكندى فى مواجهة الولايات المتحدة الأمريكية والمناورات السياسية لهؤلاء. كما يتناول مسألة السكان الأصليين من الهنود الحمر وأوضاعهم فى كندا والولايات المتحدة الأمريكية. وهو إذًا يتناول مسائل تاريخية واجتماعية فى تكوّن المجتمعات. وهنا نعرف نوعين من المجتمعات التى أسهب المحرر فى وصفها وتحليلها. حيث إن اللغة الإنجليزية بها كلمتا Community و Society، وعند الترجمة نجد أن الاثنتين فى اللغة العربية لهما نفس المعنى، لكن الأولى تعنى مجتمعًا محليًا يعتمد على القرب المكانى وأفراده يقابلون بعضهم بعضًا بشكل شبه يومى. أما كلمة Society فتعنى المجتمع الأكبر مثل المجتمع المصرى مثلاً فهو بشكل عام المجتمع المصرى الكبير، أما المجتمعات المحلية فهى مثل مجتمعات بدو سيناء أو النوبة أو حتى مجتمع المنطقة التى تعيش بها، حيث يرى الناس الوجوه يوميًا فى الحياة اليومية.

وهناك مجتمعات ناجمة عن الإقصاء لموقف مخالف لباقى السكان، وهو إذ يضرب أمثلة لمجتمع أميش الذين يعيشون بأسلوب حياة يختلف عن الحياة الأمريكية، بل وهم يعتبرون مواطنى الولايات المتحدة مستعمرين بريطانيين، وهو إذ يتناول ذلك فى فصل خاص بالمجتمعات الهامشية.

ومن الأمور التى يتفرد بها الكتاب ما سمّاه أحد المؤلفين العالم الرابع وهم الملونون الذين يعيشون فى الولايات المتحدة وكندا. حيث إنهم يعاملَون بدرجة أقل من الأمريكان البيض، لكنهم أفضل حالاً من الحياة فى دول العالم الثالث من حيث دخولهم ورفاهية المعيشة نسبيًا.

كما ذكر الكتاب القول بأسطورة التفوق العقلى للبيض وإمكانهم السيطرة على السود حتى مع قلة أعدادهم مقارنة بالزنوج، وهو إذ يضرب مثالا على ثورة هايتى التى توسع المستوطنون الأوربيون فى جلب العبيد من أفريقيا إلى المزارع فى هايتى، حتى بلغ عددهم أضعاف البيض، ومن ثم تحولت الأمور إلى غير ما يرغب البيض، فقد تمرد أصحاب الأصول الأفريقية ليكوّنوا أول دولة للزنوج فى العالم الجديد خلال المرحلة الاستعمارية.

ويقدم لنا جى بلين هدسون من خلال مقاله المعنون «**التنوع وعدم المساواة والمجتمع: الأمريكان من أصل أفريقى والملونون فى الولايات المتحدة**

الأمريكية، رصدًا يثير الإزعاج حول أصل وتطور الحفاظ على الدولة العنصرية الأمريكية التى تقف بشكل معارض وصريح للفكرة الشائعة عن بوتقة الصهر الأمريكية للعرقية الأمريكية، أو الموزاييك الأمريكى. ويناقش هدسون فكرة أن الدولة العنصرية الأمريكية لم تُخلق بالكامل وليدة للمصادفة ولا بالكامل بوصفها تصميمًا ناجمًا عن وعيٍ كامل، ولكن كانت أمرًا لا يمكن اجتنابه برغم أنها ناجمة عن تداعيات خفية لأصول الولايات المتحدة باعتبارها مستعمرة لمستوطنة أوربية. ويعرض هدسون قصة موجزة للاستعمار القوى الغاشم الذى يظهر فى القضاء شبه التام على السكان الأصليين لأمريكا، واستبعاد الأمريكيين ذوى الأصل الأفريقى، وبوسائل تحقق مصالح الرجل الأبيض المسيحى، وبما يضمن تأمين وحماية الأوربيين الشماليين. وقد مارست الدولة العنصرية التى تمثل قيمتها وتحكمها فى العديد من الميادين والصراعات، والتى تشمل مجال الحقوق غير المحدودة وقيودا على مَن سيولد باعتباره مواطنًا ومن يمكنه أن يصبح مواطنًا وفرص التعليم والاقتصاد.

وفى هذا السياق فإن دلالة أو مؤشر ألوان البشرة سيكون واضحًا وشديد الأهمية. وكما يشير هدسون إلى أن أجيال ما بعد نهاية العبودية وفى الشمال وقد تحرروا من مسألة اللون، إلا أنهم لا يزالون يعانون حالة من الانحطاط والشذوذ، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالحقوق السياسية والفرص فى تحسين مستواهم الاقتصادى. وقد ضمنت العزلة التى فُرضت عليهم أنهم حتى وإن كان الأمريكى الأفريقى قادرًا على بناء مجتمعات خاصة بهم من خلال الهيئات الخاصة بهم والبنية التحتية لهذه المجتمعات والأنظمة والعلاقات الاجتماعية الخاصة بهم، فإن هذه المجتمعات ظلت خاضعة وعلى مسافة بعيدة من المجتمع المسيطر للبيض. وهو نظام أوّلى ورائد فى خدمة تحديد العلاقات مع الملونين الآخرين، وخاصةً الأمريكيين المكسيكيين والآسيويين الأمريكيين. وبهذه الطريقة كتب هدسون: إن الولايات المتحدة بعد أن اخترعت لنفسها شكل «الدولة العنصرية» اختارت البقاء كدولة عنصرية حتى بعد الانقراض الفعلى للأمريكان الأصليين وانتهاء العبودية.

كما يتناول الكتاب الحى الصينى فى الولايات المتحدة وهم يشبهون الجيتو اليهودى بأسلوب شيق وبنوع من المعرفة ببواطن الأمور، وما يشكله الصينيون هناك، فهم أسرع الجاليات نموًا فى الولايات المتحدة، كما أنهم والحال تلك أقل الجاليات معرفة بالنسبة للمواطن الأمريكى، وكما يقول بعض المعلقين: إنك لو سرت فى الحى الصينى بنيويورك

فكأنك تسير فى هونج كونج ولكن فى قلب الولايات المتحدة الأمريكية. كما ينبهنا الكتاب إلى أن التمسك بالمجتمع التقليدى لا علاقة له بكون المجتمع صناعيًا حديثًا أو لا يعتمد على التكنولوجيا العالية أو لنقل بدائيا، فهناك مقارنة بين المجتمع اليابانى المتمسك بالتقاليد. وهى دولة عصرية من الدول الصناعية العظمى ومجتمع اللو. وهم قبائل تعيش فى غابات كينيا، مما يوحى بأن الإنسان هو الإنسان رغم التباين الشاسع بين الاثنين من حيث الاقتصاد والتكنولوجيا.

الكتاب رحلة أكثر من رائعة باعتباره نوعًا من «تفكيك أمريكا»، وهو من الكتب التى تلقى الضوء على معرفة المجتمع الأمريكى ما له وما عليه. مزيج من علم الاجتماع والسياسة والتاريخ، ويلقى الضوء على تجارب إنسانية رائعة فى الحياة فى الحاضر والماضى القريب.

أسامة الجوهرى

تمهيد

ظهرت فكرة هذا الكتاب من كونه اهتمامًا محلياً بحتًا، تبلور بين مجموعة من الأصدقاء وهم يلتفون حول مائدة الغداء مؤداه: أن الجامعة التى تحتفل بمئويتها الثانية يجب أن تقدم إسهامًا أكاديميًا ملائمًا وذا معنى إلى المجتمعات التى تخدمها، إسهاماً يصل إلى مشروع أوسع نطاقًا يمكن أن يخدم الأفراد الذين تركوا المكان الأصلى. وهدف واحد مشترك بين كل هؤلاء الذين أسهموا فى هذا المشروع أثناء تحوله من الفكرة الأصلية وصولاً إلى المجلد الحالى باعتباره نوعًا من الالتزام بفهم معنى التنوع والمجتمع حسب مفاهيم القرن الواحد والعشرين.

وهناك الكثير من الناس يستحقون الشكر لمساعدتهم فى جعل هذا المشروع يؤتى ثماره، وأود هنا أن أوجّه لهم جزيل الشكر.

«بروفست والاس مان» من جامعة «لويزفيل» الذى شجعنا بقوة منذ البداية، والذى بدون دعمه للمؤتمر المئوى فى جامعة لويزفيل حول «فهم المجتمعات» ما كان هذا الكتاب ليخرج إلى النور. وأود أيضًا أن أشكر كلاً من رئيس الجامعة «جون شوماخر» والبروفيسور «دالى بلينجسلى» فى جامعة لويزفيل لتشجيعهما ودعمهما للمؤتمر. بالإضافة إلى كثير من الذين أسهموا فى تكوين البنية الأساسية لهذا الكتاب وتطويره إلى ما هو أبعد من ما وراء المؤتمر الأصلى. وهؤلاء هم: مارى هوكسورت. نانسى ثيرويت، كاسى ستشتين، روبرت هيرمان، أرثولد ميرلانت مارتا نوسبوم، جون بثك إيلشتاين. جى يلين هوسون. د. أ. ماسولو. صمويل إيمبو. إيلين جون. نانسى يوفر. ماريا لوجنس. لويس جوردون، كريستوفر فربيم. تشاك دايك، كارل دايك. كريسيين سارتوبل، دوين تشايين، فرانك كانينجهام، مارسيا إيتون، أرلين شتاين، جارى. بى. أوكيهيود، أوزبون ديجتز، ميكيل شوارتز. وأنا شاكر لنصائحهم.

كما أدين أيضًا بالفضل لجين مارلو فى مركز الكومنولث للإنسانية والمجتمع، وسيدنى سيلينج فى قسم الفلسفة فى جامعة لويسثيل، ويتر مورين فى متحف جى. بى سيه، وميلانى ماكوينى، وكارولين ميلين فى قسم الفلسفة فى جامعة تمبل لمساعدتهم المخلصة والواعية فى مراحل المشروع المختلفة. كما أود أن أتقدم بالشكر أيضًا لطلابى فى جامعة تمبل الذين ساندونى أثناء إكمال النسخة النهائية للمخطوط، وأخيرًا لن أنسى الناس فى بلاكويل الذين دعّموا طبع هذا الكتاب ونشره، وبصفة خاصة ستيفن تشامبرز، ستيف سميث، بتريت سايمون، وسارة وانسى، وقد أظهروا جميعًا لى الصبر العميق والذى كان يعنى بالنسبة لى أكثر مما سوف يعرفون.

پى. أ

مقدمة: التنوع والمجتمع

فيليب البرسون

تبدو فكرة الانتماء إلى المجتمع المحلى لمعظم الناس على أنها فكرة أساسية، فهى تعد جزءًا مما نعنيه بالوجود الإنسانى. ومن المعانى المألوفة لكلمة المجتمع المحلى. معنى الزمالة (أو العضوية) Fellowship، التى تعبر عما يشترك فيه الفرد مع الآخرين، والذين هم مجموعة من الناس ينتظمون فى كيان اجتماعى أو سياسى، وهى معانٍ يبدو أنها تحتكم لنوع من المثل التى عليها أن تنتزع موافقة قريبة أوتوماتيكية افتراضًا وعامة. ومن سينكر - باستثناء ذوى التفكير المنحرف - أن البشر يجب عليهم أن يكافحوا من أجل العيش فى روابط تتسم بالتعاون والانسجام مع آخرين لديهم مصالح وهويات مشتركة داخل هذا المجتمع. مَن الذى يمكن أن يُنكر أو على الأقل يرغب فى إنكار الإحساس بالمجتمع؟

ولكن ماذا يعنى بالضبط المجتمع؟ إن مفهوم المجتمع فى صورته الأكثر عمومية يشير إلى حالة الوجود المشترك، ولذلك وفى المعنى العام من وجهة نظر الأنطولوجية والبنائية فإن المجتمع يشير إلى علاقة بين الأشياء. بهذه الطريقة فإن فكرة المجتمع يمكن أن تكون لها تطبيقاتها على نطاق كبير من العلاقات غير محدودة. فعلى سبيل المثال من حيث المصطلح البيئى فإن كلمة مجتمع تشير إلى أى مجموعة سكانية تعيش معًا فى بيئة معينة أو مكان سكن معين. وداخل نطاق العلاقات الإنسانية على وجه الخصوص. إلا أننا بشكل عام نفكر فى المجتمعات الإنسانية باعتبارها مجموعات من البشر تعيش معًا، وهى مرتبطة بعلاقات تبادلية وتتباين أنواع العلاقات التى تربط المجتمعات الإنسانية. ويمكن أن نُفكر فى مفهوم المجتمعات مثلاً كما يتم تصورها

بالمصطلح الجغرافى على أنها ملتصقة بأبنية اجتماعية معينة مع احترام المعتقدات. وصلات القربى، والتشابه الاقتصادى، والأفكار الخاصة بالهوية أو الوعى بالذات، أو الصلات الدينية أو الفنية أو الاندماج ثقافيًا وغير ذلك من الصلات التى تربط المجتمعات.

إن الأفكار الشائعة عن المجتمع، وكما ألمحنا فعلاً، تشتمل على بُعد آخر مُهم. فنحن دائمًا ما نُفكر فى المجتمعات على أنها تحتوى على مكوّن معيارى. كاشتمالها على كل من الخير المشترك والفردى. وبصفة خاصة فإننا عادة ما نسلم بأن كوننا أعضاء فى جماعة هو أمر جيد. وأن المجتمعات هى تلك التى تسهم فى دعم التلاحم بين أفرادها ببعضهم بعضًا ووجود علاقة انسجام بينهم وهو أحد الأسباب فى ارتفاع قيمة التراث فى كثير من الثقافات.

ولا نحتاج لجهد كبير لنتجاوز هذه الفكرة الجاهزة غير الممحصة عن المجتمع ولنسأل أسئلة أكثر صعوبة حول طبيعة المجتمعات البشرية. والقيمة المعيارية الإيجابية عامة التى تنسب إلى هذه الفكرة وخاصةً عندما نضع فى اعتبارنا أن المجتمعات نادرًا ما تكون كيانات متجانسة. وإلى أى مدى يمكن أن نسأل: هل المجتمعات الإنسانية فى الواقع تتكيف مع نموذج الروابط التعاونية والمنسجمة؟ وكيف تتشكل هذه المجتمعات؟ وكيف تحافظ على وجودها وما مدى التغير أو التماثل الذى يمكن أن تتسامح فيه المجتمعات قبل أن تتوقف لتظل نفس الجماعة ذاتها؟ ويمكن أن نقول إن المجتمع هو مجتمع مرتبط بمجموعة من المعتقدات والقيم الشائعة. ولكن هل معنى ذلك أن المجتمعات يجب أن تشارك فى القواعد أو المعايير والقيم والمصالح؟ فإذا ما كان الأمر كذلك فإلى أى مدى يُمكن للمجتمعات أن تتسامح فى سياق أهدافها الجمعية ومثلها أمام مرونة واستقلالية الفرد وحساسيته وخصوصيته؟

وإذا ما كان الأمر بصدق - كما يعتقد كثيرون - وهو أننا نعيش فى عصر تُوجد به بشكل خاص تقسيمات عميقة، ونزاعات تتعلق بالجنس والطبقة والنوع الاجتماعى والهوية القومية والدين والإثنية. فكيف يمكننا تعريف معنى المجتمع؟ وكيف نفهم القيم والمعايير المتصارعة؟ وأساليب توافق واتحاد مجتمعات فردية أو مجتمعات أصغر معينة تشكل المجتمع الأكبر. خاصةً فى حالات المجتمعات التى قد تكون الروابط بينها تتعلق بالروابط الطوعية، مثل العضوية من خلال القرابة والعلاقات الأسرية؟

فما التحديات التى تظهر عند محاولة كسر حدود المجتمعات المندمجة ولكنها تحترم فى الوقت نفسه التميز واختلافات بعض الجماعات الخاصة التى تشكل فى النهاية الكل الأكبر؟ وإلى أى مدى يمكننا فهم العلاقة بين المطالب المتنافسة بين المجتمع والتنوع؟

إن كتاب «التنوع والمجتمع: Diversity and Community» يسعى إلى بحث تعقيدات فكرة المجتمع والأشكال النموذجية والأخطار التى يواجهها فى المجتمع المعاصر. والكتاب يتناول أسئلة عامة حول طبيعة المجتمع وعلاقته بهوية الفرد والمجتمع ومعايير المجتمع وقيمه وإمكانية الفهم الثقافى المقارن أو العابر للثقافات.

وهذا يتطلب بحث الفهم الذاتى للمجتمعات المتنوعة، بما فى ذلك مجتمعات الأفارقة، والأمريكان. والأمريكان الأفارقة والأمريكان الآسيويين والأمريكيين الأصليين واللاتينيين الأمريكيين الكنديين من أصول إنجليزية، والكنديين من أصول فرنسية. والكنديين الأصليين واليابانيين والشواذ من الرجال والنساء. والمجتمعات ذات الثقافات المضادة ويعالج الكتاب تأثير الأسلوب السياسى والخطابى والإنتاج الثقافى والقيم على المجتمعات. وهو يُسبر أغوار علاقات القوة التى تنشأ عن مكون الجنس والعنصر والطبقة والنوع الاجتماعى والجنسية والقومية داخل وعبر المجتمعات. ويكشف الكتاب أيضًا عن العلاقات بين المجتمع وأشكال معينة من المرض العقلى، بالإضافة إلى ذلك فهو يعتبر الجامعات مجتمعات محلية، وكذلك دورها فى صنع المجتمع. وهو يناقش التحديات والإمكانات الخاصة بخلق واستدامة المجتمعات المندمجة التى تحترم الاختلافات الفردية والجماعية. والكتاب أيضًا يأخذ فى الاعتبار وبشكل جاد الانقطاع والاختفاء والانشقاق فى المجتمعات المحلية والمجتمع المعاصر. وهدف الكتاب هو زيادة فهم طبيعة وقيمة وتعقيدات ومشاكل المجتمعات فى المجتمع المعاصر فى أمريكا الشمالية وفى سياقات أمريكية وكونية وعابرة للقومية.

والمقالات الموجودة فى هذا الكتاب تمثل مجموعة مختلفة من مداخل النظم الفكرية، والأساليب التحليلية فى الكتابة. ويمكن قراءة معظم هذه المقالات على خلفية حوارات النظرية السياسية، حيث تفصل مناصرى الفردية الليبرالية عن النسخ المختلفة للنزعة الجمعية. ولقد ظهرت الليبرالية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كرد فعل على أفكار «المجتمع العضوى Organic Communities» المرتبطة بالعالم الإقطاعى القديم. ويتم ترتيبها اجتماعيًا من خلال النوع الاجتماعى والطبقة والطائفة، وقد صورت على

أنهـا جـزء من النظام الطبـيـعى للعـالم أو أنهـا منزّلة من السـمـاء. وداخل مـثل هذه الجماعات التى تعتمد على «النسب» نجد أن مكانة الفرد فى النظام الاجتماعى كان يحددها الميلاد، ومفعمة بالواجبات الأسرية والمسئوليات الاقتصادية والتعهدات أو الالتزامات السياسية ويتم قمع المطالبين بالتغيير الاجتماعى بشكل عنيف.

ولقد تناولت الليبرالية مسألة الأفكار الخاصة بالتسلسل الهرمى الطبيعى وثبات العلاقات الاجتماعية والالتزامات السياسية المقدرة التى تتركز عليها المفاهيم الإقطاعية «للمجتمع العضوى». وقد صاغ أصحاب النظريات السياسية الليبرالية أمثال توماس هوبز(١) وجان جاك روسو(٢) تفسيرًا راديكاليًا للحالة الطبيعية Natural State التى فيها يكون وجود الأفراد سابقًا على العلاقات المجتمعية.

بهذه النظرية يوجد الأفراد بمفردهم، باعتبارهم كائنات مستقلة قادرة على توفير احتياجاتهم اللازمة للبقاء قبل دخولهم فى «العقد الاجتماعى» بفترة طويلة. وذلك لخلق علاقات مجتمعية. وعلى النقيض من الادعاءات الإقطاعية حول التسلسل الهرمى الطبيعى بين البشر، فإن أصحاب النظريات الليبرالية قد افترضوا المساواة بين الأفراد من المهتمين بأنفسهم وكذلك الحقوق الطبيعية فى الموارد الموجودة على الأرض، ويمكن للفرد أن يمزج بين الطاقة والموهبة والعمل الشاق مع ما تتيحه الطبيعة من موارد حتى يتمكن من تغيير ظروف الوجود على الأرض. ومن ثم فإن الدور الاجتماعى للفرد والازدهار فى الحياة يعتمدان على ما يُنجزه الفرد بشكل مستقل عن المجتمع أكثر منه اعتمادًا على المكانة التى ينسبها إليه النظام الاجتماعى الموجود بالفعل. ورغم أن النظام الاجتماعى كان ناتجًا لما يفعله الفرد، فإنه - حسب ما يراه أصحاب النظريات الليبرالية - هو الآلية التى عن طريقها يدخل الأفراد أو الذين يحملون الحقوق إلى علاقات اجتماعية رابطة مثل الزواج والشراكة الاقتصادية والاتفاق على التوظيف والمجتمعات الجغرافية أو أساليب التنظيم السياسى، وهو ما يقصد به العقد الاجتماعى. ولما كان الأفراد والعقلاء والمتساوون سيدخلون فى اتفاقات طوعية صممت لدعم مصالحهم الذاتية وتحسين ظروفهم، فإن العلاقات الاجتماعية التى تخلقها هذه العقود لا بد وأن تكون محدودة النطاق. إن الجماعات السياسية التى خلقها العقد الاجتماعى يجب أن تحترم الحقوق الموجودة من قبل بالنسبة للأفراد، وأن تعترف بحق الفرد فى قبول أى تغيرات مقترحة فى القواعد الأساسية للعبة. ومن خلال دمج الجماعة مع الجمعيات التطوعية استطاعت الليبرالية خلق نظرية هشة حول مجتمع تكون العضوية فيه والمسئوليات والالتزامات مسألة اختيارية بالنسبة للفرد.

وبينما أدخل قانون الأغلبية باعتباره قاعدة لاتخاذ القرار، فإن كل فرد يحتفظ بالحق فى الخروج إذا كان قرار الغالبية ينتهك إحساس الفرد بحقه بالسماح بهذا الأمر أو عدم السماح به أو القبول والرفض.

ومنذ عام ١٩٧٠، تكرر انتقاد الليبرالية على أساس أنها ترتكز على تصور معيب للكائنات البشرية باعتبارهم أفرادًا مشتغلين لهم مصالح ذاتية. ومتنافسين. وهو تفسير تمت الموافقة عليه سواء أكان ضمنياً أم صراحةً من خلال الالتزام بوجهة النظر الرأسمالية للنظام الاجتماعى والاقتصادى. وما تفتقر إليه وجهة النظر الليبرالية . كما يدعى نقادها . هو فهم للأبعاد الاجتماعية الجوهرية للوجود الإنسانى والدور الذى تلعبه المجتمعات فى تشكيل الهوية الفردية، وما تسهم به فى الظروف التى يمكن من خلالها أن تمارس الحرية.

ويركز أصحاب النزعة المجتمعية Communitarians على عكس ذلك، على أهمية الأشكال المتعددة للحياة الاجتماعية التى تشمل العائلة. المنظمات الدينية. المدارس. والمؤسسات المتعددة للمجتمع التى يعتمد عليها للحفاظ على حرية الفرد. وبشكل عام فإن أصحاب النظريات المجتمعية أمثال السادير ماكلنتير، مايكيل سانديل، تشارلز تيلور. جان باثيك إليثين وأميثاى إتزيونى، عمومًا يزعمون أن القيم التى تُشكل الهوية الفردية إنما ترجع جذورها وتتجسد فى ممارسات المجتمعات Communities[٣]. ويؤكد أصحاب النظريات المجتمعية على أهمية الشعور بالمسئولية والواجبات الاجتماعية داخل وعبر الأجيال.

إن الترابط بين أفراد المجتمع والقيم الجمعية والخير العام تُعد من ملامح التنظيمات الاجتماعية التى يُهاجمها الليبراليون لاحتمالية تقييد الحرية الفردية.

لقد أثرى النزاع بين الليبراليين وأصحاب الفكر الجمعى فى الوقت الحالى نقاشًا يتعلق بطبيعة المجتمع، من خلال إسهامات أصحاب النظريات النسوية، وأصحاب نظريات الجنس الحرج من المناهضين للعنصرية بين البيض والسود فى أمريكا، ومنظرى ما بعد الاستعمار. ومنظرى الشواذ والمنحرفين الذين يأخذون المسألة من الجانبين الليبرالى والمجتمعى.

إن أصحاب النظريات النسوية قد زعموا أن الليبرالية تعانى من انتشار النزعة «الذكورية». ورغم أن نظريات العقد الاجتماعى تفترض المساواة بين الأفراد باعتبارها مسألة أصلية وأساسية، فإن الأفراد المجردين الذين يعدون جزءًا من العقد الاجتماعى

هم فى الأساس من الذكور. كما أن مصطلحات العضوية السياسية التى تصوروها من خلال عقدهم الاجتماعى مقصورة على الرجال من جنس معين وطبقة معينة. والأفراد المستقلون فى الحالة الطبيعية هم على ما يبدو من البالغين الناضجين الذين لم يجربوا فترات طويلة من التبعية المتصلة بالطفولة(٤) إن إسهامات النساء ليس فقط فى خلق الحياة ودعم العلاقات الاجتماعية التى حذفت فى العقد الاجتماعى والقصص الأصلية التى شكلته، وإنما تشكل أيضًا الأساس لقبول العلاقة الاجتماعية مثل العلاقات الجنسية والزواج، والتى يبدو أنها تكونت بشكل ملحوظ. لذلك فإن كارول باتمان قد زعم أن العقد الاجتماعى الليبرالى يقتضى عقدًا جنسيًا قهريًا-Opressive sexual contract(٥). كما أشار أصحاب النظريات النسوية. إلا أن فى النظريات الليبرالية المعاصرة المتعلقة بالمجتمع يبدو أن حقوق المشاركة وحماية الخصوصية وحرية الأفراد وتوفير الرفاهية الاجتماعية والعمليات التشريعية والممارسات المؤسسية ومفاهيم الصالح العام، مأخوذة نسبيًا من تجارب الرجال البيض(٦)، الذين ينعمون بالوفرة.

وبالنسبة لمناصرى النظريات النسوية Feminist theorists، من اللاتى شاركن فى النضال السياسى لخلق مجتمعات تعمل على دمج النوع الاجتماعى فى المجتمعات -gender inclusive communities. فإنهن يرين أن العيوب النمطية فى التفسيرات الليبرالية للمجتمع لم تلق معالجة كافية من جانب أتباع النظريات المجتمعية. ورغم أنهم يعترفون بالأهمية العميقة للحميمية والتبعية والاعتماد المتبادل فى تشكيل الذات ولقيام المجتمع بوظائفه فإنهم قد اتهموا بالفشل فى صراعهم ضد اللا مساواة فى النوع الاجتماعى، والذى يمنع العلاقات الحميمة والجمعية. وبينما نرى فى خطاب الفكر الجمعى تأكيدًا لسعر العائلات، حيث يزعم مناصرو النظرية النسوية أن خطاب النزعة العائلية غالبًا ما ينظر بشكل رومانسى للعلاقات القمعية لاشتهاء الجنس المخالف. وهو ما يدعو إلى التضحية بالنفس من جانب الأمهات ويلقى باللائمة على الأمهات العاملات بسبب مجموعة الأمراض الاجتماعية وبتهميش الأُمهات العازبات والسحاقيات والشواذ من الوالدين. ويدّعى مناصرو النظرية المجتمعية أن حقوق الفرد يجب التضحية بها لصالح المجتمع، وغالبًا ما يفرضون أعباء غير مناسبة على النساء(٧).

ويتساءل أصحاب نظرية الجنس الحرج Critical race، أيضًا حول التصورات الرومانسية للمجتمع، والتى تخفى التمييز والطبقية وكذلك الدور المؤذى والمنحرف للعنصرية فى تشكيل المجتمعات المسيطرة للفهم الذاتى أكثر من معالجة العبودية.

والفصل العنصرى والقمع باعتبارها نوعًا من الانحراف عن المثال السائد للمساواة الليبرالية. وقد زعم أصحاب هذه النظريات أن العنصرية تعتبر مكونًا فى الليبرالية الأمريكية، وهى متغلغلة فى الدستور والتشريعات والمحاكم وتعريفات عضوية المجتمع وتوزيع الحقوق والواجبات والتعليم والتوظيف والفرص الاقتصادية والعلاقات الجنسية والثقافة الشعبية(٨).

لقد أثار أصحاب نظرية ما بعد الاستعمار أسئلة مهمة حول العلاقة بين المجتمعات التى تدعى كونها ديمقراطية ليبرالية، وعملية الاستعمار واستمرارية الاستغلال الاقتصادى لشعوب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. إن أفكار المجتمع الكونى Global Community، مثل «العالم الحر Free World» و «التحالف الأمريكى The American alliance» أو «كومنولث أممى Commonwealth of nations» كلها تدعو إلى علاقات المساواة والاحترام المتبادل وكذلك الحقوق القومية الخاصة بتقرير المصير. ولكن نقّاد ما بعد الاستعمار قد زعموا أن مثل هذه العروض اللطيفة تخفى علاقات السيطرة الاقتصادية والسياسية وربما العسكرية، وكما تزيد العولمة من الاتصالات الاقتصادية والاجتماعية بين الشمال والجنوب، وتعمل على استدامة الحركات عبر الحدود الدولية. ولقد أخضع منظرو ما بعد الاستعمار عمليات الدمج والاستيعاب المستمرة داخل مجتمعات متعددة الثقافة للفحص الدقيق(٩).

ويشير أصحاب نظرية حرية الشواذ أو المثليين إلى أن الرغبة فى الجنس الآخر تعد فضيلة فى كل المناقشات حول المجتمع. وسواء أكانت الوحدة الأساسية للمجتمع هى الفرد، كما فى النظرية الليبرالية، أم العائلة كما فى النظريات المجتمعية، فالمفترض أن الوحدة الأساسية للمجتمع هى حب الجنس الآخر.

أما السحاقيات والشواذ من الرجال وثنائيو الجنس والمتحولون جنسيًا فلا وجود لهم فى نظرية المجتمع، ويتم التعامل معهم بنفس الطريقة فى المجتمعات المعاصرة على أنهم لا وجود لهم. وبدلاً من رعاية كل من تشملهم المجتمعات، نجد أن الخطاب والقوانين المعاصرة تميلان نحو تهميش واستبعاد هؤلاء الذين يرفضون شروط العقد الاجتماعى الخاص بالعلاقات الجنسية بين مختلفى الجنس. ولكى ننتهى من حالة الاستبعاد المنظمة. يرى مناصرو نظرية المثليين ضرورة إجراء تحولات راديكالية على المؤسسات الاجتماعية مثل الزواج والأسرة(١٠).

ما عرضناه مجرد عرض موجز لتفسيرات النظريات المعقدة والتى قدمت بمهارة، ولكن حتى التفسيرات المختصرة تثير أسئلة جوهرية حول ما تواجهه المجتمعات المعاصرة. وتطرح هذه النظريات الشائكة والقضايا العملية فيما يتعلق بالسيادة ودرجات الاستقلالية والكرامة والاحترام التى منحت للأفراد فى المجتمع، مدى السيطرة الحكومية التى تمارس على المجتمع، والتوتر بين هؤلاء الذين يكافحون من أجل هوية الجماعة الفرعية والإثنية والضغوط من أجل التجانس الثقافى من جانب الجماعات المسيطرة داخل المجتمعات. ودور الجماعات الاجتماعية والدينية والجماعات العرقية والقومية والمنظمات التى لا تهدف للربح، الصحافة، المدارس. الكليات. فى تشكيل المجتمع والجهود للاعتراف والقبول وعلاج اللا مساواة فى الفرص الاجتماعية والسياسية والسلطة المرتبطة بالجنس والنوع الاجتماعى والطبقة والإثنية والجنسية والأصل الجغرافى والمكانة التى يتمتع بها السكان الأصليون والقومية والعمر واللغة والمقدرة. كيف يمكن لهذه الجماعات المندمجة أن تعيد بناء سبل التمتع بفرص التعليم والصحة والرخاء وحق الانتخاب، وكيف تُشارك عبر كل مستويات الحكم المختلفة؟ وكيف تفصح الانقسامات والاختلافات الموجودة داخل وعبر المجتمعات عن نفسها وسط المجال الثقافى والرمزى؟

كيف تفقد مثل هذه الأسئلة المعقدة حول الحياة فى المجتمعات أهميتها فى مواجهة التطورات الهائلة للقرن الحادى والعشرين فى مجالات التكنولوجيا وثورة الاتصالات والإعلام التى توجد جنبًا إلى جنب مع زيادة النزعة الاستهلاكية Consumerism والحضرية Urbanizatin وتنامى صور اللا مساواة داخل وعبر الأمم؟

إن أى تصور للمجتمع Community قابل للتطبيق فى القرن الحادى والعشرين يجب أن يعالج هذه الاهتمامات النظرية والعملية. وهل يمكن أن يظل المجتمع فى عصر العولمة مفهومًا على أنه تجمع من البشر يتم دمجهم وصهرهم على أساس الأهداف المشتركة؟

وما الوزن الذى تحمله عملية الدمج تلك فى هذا التصور؟ وما العمليات والحدود التى يجب أن تشتمل عليها عملية الدمج كأساس للانتماء؟ وهل من الأفضل فهم المجتمع على أساس أنه تكوين اجتماعى يحترم تنوع خلفيات أفراده وأصولهم وقيمهم ومصالحهم ومعتقداتهم المتنوعة لهؤلاء الأعضاء فى عصر التحول الذى نعيشه؟

وكيف تُحل النزاعات بطرق تسمح برخاء الفرد والمجتمع على نحو متزامن؟ ما المساحة التى تم خلقها للمشاركة والديمقراطية والتجديد والإبداع والتغير الاجتماعى؟ وكيف يتم استيعاب مطالب غير الأعضاء لتقابلِ عالمًا يتسم بالتفاوت الجذرى ومصادر طبيعية آخذة فى الانكماش؟

إن أسئلة مثل تلك التى طرحناها فى الصفحات السابقة تمثل نقاط انطلاق، كما يثيرها المفكرون المعاصرون حول التصورات المثالية للمجتمع والتنوع.

المجتمع والنزاعات الداخلية

مهما كان نموذج المجتمع المحلى مريحًا ومألوفًا فإنه يحتاج فى الآونة الأخيرة إلى التدقيق وإعادة النظر. فى المقالة الافتتاحية للجزء الأول «المجتمعات المحلية والمجتمع نظرة نقدية واسترجاع» يعرض لنا جان بيثتيك إيلشتاين وكريستوفو بيم كثيرًا من العناصر الأساسية لفكرة المجتمع فى أمريكا القرن الواحد والعشرين، ويلقيان الضوء على مسائل عديدة ونقاط التوتر حول هذا التصور. ويستهلان مقالهما بالصورة المألوفة من أفلام الحرب العالمية الثانية. صورة لطاقم من المحاربين الأمريكيين تتكون من أعراق وديانات أو خلفيات قومية مختلفة، إن الشخصيات (لاروسا، وأوبرين، وجولدبرج، وشافيز، وأولافسين، وميكويتز) متحدة فى قتال عدو مشترك، يسارع إيلشتين وبيم بالإشارة إلى غياب أعضاء من المجموعة من الأمريكيين من أصل أفريقى والأمريكان من أصل يابانى. ولكنهما يزعمان أن حلم المجتمع الأمريكى يقف وراء هذا الإكليشيه السينمائى وبدرجة كافية من الوضوح: حيث يقولان: أكانت أمريكا مختلفة لأنها كانت قادرة على جعل أناس ذوى أصول مختلفة لا يوجد بينهم شىء مشترك لتصبح لهم هوية باعتبارهم مواطنين أمريكيين لهم طموحاتهم باعتبارهم رجالا ونساء أحرارا، مصممين على صنع حياة أفضل لأبنائهم؟

ويبدو فى نظر الكثير من الناس فى هذه الأيام أن مثل هذه المشاهد ساذجة وعتيقة أو أسوأ من ذلك. هل كان هؤلاء الرجال من جماعات عرقية مختلفة مجرد أحجار على رقعة الشطرنج تتعاون فى خدمة الهيمنة الأمريكية العنصرية الإمبريالية، وهى قراءة تفسر أيضًا غياب الأمريكى الأفريقى والأمريكى اليابانى؟ فماذا حدث خلال الستين عامًا الأخيرة حتى يجعلنا ننظر إلى هذه المشاهد بهذه الطريقة الساخرة المتشككة فى طبيعة الدوافع الإنسانية؟

ويخبرنا إيلشتاين وبيم بقصتين - تؤخذ كلتاهما معًا - لتساعدانا على تفسير هذا الحاضر والمريض.

القصة الأولى تشرح ما قاد إلى التجانس homogeneity، والذى أشعل شرارته الأولى أمواج المهاجرين الوافدين فى نهاية القرن الأخير وهو الأمر الذى أثار ملاحظات البعض أمثال جون، وكمونز، والترليبما. ودرو ويلسون فقد حذروا من التنوع المتزايد فى المجتمع الأمريكى باعتباره مصدر خطر، وكانت القوة المحركة على المشهد هى إطلاق العنان لفكرة العالمية والانتقال نحو «الأمركة» مجتمع واحد وأمة واحدة غير قابلة للانقسام.

القصة الثانية هى الظهور الحالى لما يشير إليه كل من إيلشتاين وبيم مرارًا باعتباره نوعًا من المحلية، الخصوصية، سياسات الهوية والعمل للوصول إلى حركة الثقافات المتعددة، وهو ما يوصم بصفة الاختزال، فنحن نختزل أنفسنا (ومن ثم مجتمعاتنا) إلى فئات إثنية وعرقية أو النوع الاجتماعى، وهو الأمر الذى يجعلنا نتخلى عن إمكانية الوصول إلى خارج جماعاتنا الخاصة.

الغريب أنه باسم التنوع والتعددية الثقافية تزيد قساوة الأنواع المختلفة للبشر من خلال التنوع الجنسى والعرقى، ومن حيث النوع الاجتماعى أو التصنيفات من حيث التوجه الجنسى، ونقول نتيجة لذلك: إن هذه الاختلافات هى التى تهمنا وليس نوعية هذا الشخص من حيث الذكاء أو عمق التزام الشخص للمجتمع، ومجال فهم الشخص للظروف البشرية، وكرامة الحياة الإنسانية أو الافتقار لهذه الكرامة الذى يتراكم على الشخص بسبب الظروف الاجتماعية غير العادلة.

إن تسلسل مثل هذه الروايات يسلم بالوصمة الخاصة فى نزعة التشكيك التى أدانها كل من بيم وإيلشتاين، فهرمينوطيقا الشك والتى طبقًا لها كانت الثقة الكاملة فى التاريخ الأمريكى وتحطيم هوياتنا الخاصة وحتى كرامتنا. لكى نخلق هوية مشتركة نوعًا ما.

لا يضع إيلشتاين وبيم حدودًا حول ما يعتبرونه ذا نتائج هدامة لنزعة التشكيك هذه على صنع المجتمع الأمريكى. لقد أصبح العالم وبصورة متزايدة يفهم على أنه عالم المصالح العليا والخاصة والمتنافسة. ومع هذه النظرة للعالم ظهر هناك نوع من عدة الثقة فى المؤسسات الحكومية والتعليمية والمؤسسات الطوعية فى المجتمع المدنى. وإحساس متماثل بالعزلة وانهيار فى المشاركة فى حياة المجتمع، وخاصةً فيما يتعلق

بالمشاركة فى الأحزاب السياسية والجمعيات الاجتماعية والمدنية. ويجئ مع هذه السياسات التى تثير الاستياء والضعف العام للمجتمع المدنى الديمقراطى والانهيار فى الثقة الاجتماعية انعكس فى سلسلة من الشرور مثل زيادة مستوى تعاطى المخدرات والجريمة والهروب من المدرسة وانتحار الشباب وتفكك العائلات وتراجع مستويات التعليم[١١].

ماذا نفعل إذن؟ يزعم إيلشتاين وبيم بضرورة العودة إلى المجتمع المثالى الذى يعتنق بطرق مختلفة ما نادى به مارتن لوثر كنج، والناقد الاجتماعى راندولف يورن والفيلسوف تشارلز تيلور. تسعى هذه الرؤية إلى ضرب التوازن بين قطبى التجانس والخصوصية ويقول إيلشاتين وبيم: إن الكيان السياسى الذى يجمع الناس معًا ويخلق التجانس لكنها تمّكن هؤلاء الأشخاص ذاتهم من فصل أنفسهم، وأن يعترف كل منهم الآخر من خلال اختلافاتهم. تمامًا مثل ما يشتركون فيه بشكل عام، وهذا هو التحدى والتحدى الكبير.

كيف يمكن مواجهة هذا التحدى؟ يقدم كل من إيلشتاين وبيم مدخلاً محلياً خلفياً يؤكد على أهمية تقوية ما يسمونه بمؤسسات «تسوية الخلافات mediating» وبناء الفضيلة Virtue building. وهى المؤسسات التى تدعم المجتمع المدنى، والجمعيات المدنية الرسمية وغير الرسمية والعائلية والجيرة والمؤسسات الدينية. يعترف كل من إيلشتاين وبيم بأهمية العمل القومى. ولكن سياسة الدمج العرقى التى تتبناها الدولة بشكل شرعى لم تؤت ثمارها من حيث إيجاد تكامل حقيقى بين جماعات المجتمع فى الولايات المتحدة، وهو ما أشار إليه كنج «بتغير القلب» ما نحتاج إليه هو إستراتيجية سوف تتعامل مع الأبعاد الروحانية للمجتمع.

فهل شخّص إيلشتاين وبيم بشكل كاف وملائم المطالب المتنافسة للمجتمع والتنوع الموجود فى العصر الذى نعيشه؟ وإذا ما كان الأمر كذلك. فما هى بالضبط احتمالات تحقيق مجتمع غير مفروض من أعلى وإنما ينبثق حسب ما يرى كل منهم من خلال تفاعل نابض بالحياة بين الثقافات والجماعات والأفراد تحت مظلة دستورية رحبة.

إن فكرة إمكانية فهم المجتمعات على أنها تشكلت فى الأساس فى ضوء معايير وقيم مشتركة تواجه مراجعة نقدية حادة من جانب كريسبين سارتويل فى مقاله المعنون «مجتمع على الهامش: Community at the margin» ويبدأ سارتويل مقاله بالحديث عن ذلك من خلال ربط القصة الحقيقية، وإن كانت غير مقبولة للقبض على أعضاء

عصابة سائقى الدراجات البخارية التى تطلق على نفسها اسم باجان أو الوثنى، وأعضاء جماعة أميش المحلية الذين كانوا يتعاونون فى شراء الكوكايين لبيعه لشباب أميش. وعادةً ما ينظر إلى هذين الجماعتين على أنهما متميزتان لكن سارتويل يشير إلى أن هاتين الجماعتين بينهما الكثير من الأشياء المشتركة. وليس أقلها أن كلا منهما ترفض الجوانب المركزية فى التيار الرئيسى للثقافة الأمريكية.

وهذا بدوره يقودنا إلى ملاحظة مهمة فالمجتمعات كما يقول سارتويل تصنع من خلال الاستبعاد وإقصاء الآخرين أو قيام آخرون باستبعادهم، ويصل سارتويل إلى هذه الملاحظة من خلال ربطها بتشكيل أنواع عديدة من المجتمعات وهويات الجماعات من تجمع الطلاب معًا فى باحة المدرسة لتوبيخ أحد أفراد جماعة الفصل. للتمييز بين السود والبيض، أو بين هؤلاء الذين يميلون إلى الجنس الآخر أو هؤلاء ممن يميلون إلى نفس الجنس من الشواذ من النساء أو الرجال (المثليين) وإلى تحديد أى الجماعات هى المسيطرة، وأيها غير مسيطر. ولا تبنى الجماعات على أساس خلاصة مجموعة مشتركة من المعتقدات كما يزعم سارتويل، ولكن على أساس شىء أكثر تعقيدًا يمكن بلورته وهو مستوى عميق من التواصل الذى يسميه سارتويل «التعبير عن الضوضاء بالشكل الصحيح». وهذا الأمر يصدق على الثقافة السائدة وكذلك على المجتمعات الهامشية مثل راكبى الدراجات البخارية Bikers، أو أميش، المتعصبين دينياً أو عشاق مارلين مانسون، إلى الحد الذى يجعل مفاهيم المجتمع تفتقر إلى الدور المشكل والمهم للإقصاء وجوانب التواصل شبه المتصورة فى المجتمع. وهم لا يفسرون كيف أو لماذا تتشكل هذه المجتمعات، وتدوم هى ذاتها.

وغالبًا ما تكون وسائل الإقصاء والاتصال معقدة نوعًا ما كما يلاحظ سارتويل. إن تشويه الجسم وارتداء ملابس فظة والتجمع معًا من جانب عشاق مارلين مانسون فى قاعات كلها وسائل عن طريقها تدعو الجماعة من تم إقصاؤهم مما يسميه سارتويل «المجتمع الزائف والمسيطر» The Dominant Pseude - Community من البيض والمستهلكين والطبقة الوسطى فى أمريكا. ولكن لا يتوقف المستبعدون هناك، لأنه يمكن أن توجد هناك ممارسات إقصائية أخرى داخل الجماعة المقصاة أصلاً. وبالإضافة إلى ذلك يظهر للوجود شخص مارلين مانسون نفسه من خلال علاقته بإعلام الثقافة السائدة ونظام التوزيع التجارى، تمامًا كما تعمل جماعة أميش على التعريف بنفسها بدرجة دالة فى ضوء رفضها لسمات تيار الحياة السائد والمعاصر، وهكذا توجد هناك، نتيجة لذلك. تبادل للاستبعاد بين المجتمعات المسيطرة والهامشية. فالثقافة المسيطرة

بدورها تتطلب استبعادًا ليس فقط لكى تبنى نفسها، ولكن لأنها تحتاج بأن تحافظ أبنية المجتمعات الهامشية على ذاتها حية. ويرسم سارتويل صورة موازية من خلال اللغة - فاللغة - الرئيسية كما تعتمد على اللغات الأقل المنبثقة عن نفس اللغة أو اللغة العامية أو الدارجة حتى تستمر فى الحياة حتى وإن كانت تبحث فى نفس العملية عن التكيف مع لغة الفضائيات أو لغة المستعمرات ... إن المناطق التى تجعل اللغة الإنجليزية تعيش هى تلك المناطق التى تعتمد عليها اللغة الإنجليزية لتظل حية وهى مناطق اللهجات الخاصة بأمريكا السوداء، المناطق التى يقطنها الجمايكيون فى قلب لندن. أصحاب الرقاب الحمراء فى عمق الجنوب. والعاملين فى مجال الجنس، والمتعصبين لأمثال ماريلين مانسون ومن على شاكلتهم. وعلاوة على ذلك هناك استبعاد متبادل بين المجتمعات، ويعد هدفًا فى حالة تغير دائم طالما تعمل المجتمعات على تحول ذاتها باستمرار. لكل هذه الأسباب كان سارتويل أقل تفاؤلاً بمشروع فهم المجتمعات باعتبارها تأسست أو تم الحفاظ عليها فى ضوء مجموعة من المعتقدات الثابتة والمشتركة بين أفراد هذه المجتمعات.

وتتبنى ماريا لوجونس فى مقالها بعنوان «الجماعات غير النقية Impure Communities» منظورًا مختلفًا، والذى على أساسه يُجرِى فحصًا نقديًا لفكرة أن المجتمعات تحتاج لفهمهما - أو يجب فهمها - كما تتطلب تعريفًا واضحًا يتسم بالعمومية، اشتراكها فى القيم والمعايير وإلى حاجات ورغبات متقاربة خاصة كما تم إكسابها الطابع المؤسسى من جانب كيانات قوية وأبنية مثل الدولة، العائلة، الكنيسة، والجيرة. وهى تزعم أن مثل هذه النظرة قد تحمل فى طياتها خطر التقسيم الفج بين ما هو خاضع وما هو على العكس من ذلك، أى السيد والمسود، النقى وغير النقى، وفيما يتعلق باستخدامها لمصطلح أو كلمة Impure أو غير النقى، فإن لوجونوس تذهب إلى أنها كلمة ذات حدين. وهى أولاً تفند الاعتقاد بسلامة رأى هؤلاء الذين يستظلون بهذه القاعدة التى يحمل منها المصطلح مضامين التلوث والانحراف والتبعية المنبوذ التافه، وباختصار كل شىء يربط الواحد منا بما هو ثانوى أو تابع. بالإضافة إلى ذلك فإنه يستخدم بطريقة توحى بأن الغير نقى يحمل فى طياته تهديدًا للخير المشترك. طالما أن المجتمع الذى يحتضن نموذج التجانس والاتحاد (بمعنى النقاء) Purity. يضع ضغوطًا غالبًا بطريقة مؤسساتية، على غير النقى لكى يمتثل لصورة النقاء.

ربما يكون من المناسب الآن كما يزعم لوجونس أن تقدم فكرة ترد الاعتبار للمجتمعات غير النقية والفكرة التى تحتاجها المجتمعات لتصبح نقية (النقاء هذا يعنى التجانس والثبات) تتعارض مع الطبيعة الملموسة للذاتية الإنسانية فى الحياة اليومية وعدم كمالها وهشاشتها وتلاشيها. وبشكل عام فكرة أن الناس توجد باعتبارهم مشروعات أكثر منهم كيانات ثابتة. وبوصفهم أشخاصًا ذوى تركيبة جسمية معقدة وبينهم علاقات متداخلة مضطربة. وكائنات ممكنة تكمن قدراتهم فى خلق غير مؤكد لحالة التداخل الملموسة والمهلهلة فيما بينهم. ومن وجهة النظر الاجتماعية فهناك الكثير مما يدعو للتقدير فى فكرة «عدم النقاء» طالما أنها تحمل معها فكرة سلوك المقاومة والتحرر، أو ما تطلق عليه لوجونس ما هو زضد الطابع الاجتماعى العام للمجتمعس. والمجتمع من وجهة نظر لوجونس يجب أن يكون حساسًا مثل شبكة العنكبوت، حساسًا لما يدفع إلى التواصل فى الأماكن والنغمات المختلفة والوسائل التعبيرية. ولدينا منظور آخر يتعلق بالطبيعة الديناميكية للهويات وهو مأخوذ من مقال تشك دايك وكارل دايك المعنون «الهوية: الأبعاد الديناميكية للتنوع» يحاول دايك ودايك وضع خطة تمثل نموذجًا نظرياً عاماً. وهما يعتبرانها انحيازًا إلى اتجاهات معينة فى النظرية النسوية، وبناءً عليه يمكن فهم مفاهيم التنوع والفرد وهوية المجتمع. وهم يرون أن الفئات الأكبر مثل العرق أو النوع الاجتماعى أو الإثنية والقومية والنوع الجنسى يمكن فهمهما بشكل أفضل بوصفها أبعادًا داخل نسق ديناميكى، وهو نسق له تاريخ. فالأفراد متغيرون من حيث الأبعاد والأنساق الاجتماعية والمتنوعة على أساس متغير. وفى المواقع الاجتماعية فإن إمكانية التغير فى الأفراد والجماعات تتفاعل بشكل ديناميكى.

ويقر كل من دايك ودايك بأنه بالنسبة لشئون البشر لا توجد طريقة لها الأولوية لتحديد ما سوف يكون بُعدًا ديناميكيًا مهمًا. وهم يزعمون أن الهوية الذاتية تعد محصلة من التفاعلات بين فهم الواحد منا لنفسه وفهمه للآخرين. وهو ما يجعلنا نقول بأن الهوية الذاتية هى ظاهرة بازغة يمكن فهمهما من خلال سياق تاريخها الديناميكى وبحسب الموقف. لهذه الأسباب فإن الشئون المتعلقة بالبشر لا يبدو أنها تتطور فى شكل خطِّى أو بطرق تشبه القانون. ولكن ليس أيٍّ منهما مجتمع محروم من الأنماط والعائلات التى يمكن الاعتراف بها.

ويذهب دايك ودايك إلى أن النموذج غير الخطى الجزئى والديناميكى الذى أوضحه بواسطة بناء وديناميكية مجموعة ماندلبروت فى الرياضيات، يمكن أن يُلقى الضوء على

ديناميكيات الهويات والمجتمع والتنوع. وهما يزعمان أن أبعاد الفضاء الاجتماعى ليست أنواعًا ساكنة أو نتائج إضافية لمتغيرات مستقلة ولكنها فى كثير أو قليل تتسم بالثبات، وأنها فى كثير أو قليل تثبت أنها تحتل أجزاء من الفضاء الاجتماعى الحيوى. والأبعد من ذلك أن الديناميكيات الاجتماعية مجسدة وتدخل فى الإحساس بالذات والتمييز بين الصالح والطالح. وما إلى ذلك مما أدى إلى وجود نظام غير خطى من الدفع والجذب. ويفضل التعامل مع هذا الموقف بدلاً من الصورة التقليدية للطبقات الثابتة، وهى صورة لفضاء ذي أبعاد متعددة من خلالها ينجذب الناس إلى شبكة من الولاءات والانتماءات والهويات التى أصبحت الآن أكثر وأقل أهمية من الأنماط السائدة فى حياتهم. والحقيقة أن واحدة من الإستراتيجيات المألوفة للتحكم فى الحدود الاجتماعية هى بالتحديد ضغط المجال التفاعلى للهويات فى بعد واحد. لقد قلنا إنك مجرد طفل، امرأة، متوحش، فلاح زوهنا يكمن أحد مخاطر المقال الذى تناول فكرة سياسة الهوية، وفكرة أن التنوع يمكن أن يفسر باعتباره مسألة تتعلق بالتوفيق بين الهويات الثابتة على طريقة أفلاطون.

وساهم د. أ. ماسولو أيضًا فى فحص الطرق التى يمكن للناس عن طريقها، وخاصةً فى بواكير القرن الحادى والعشرين أن يصبحوا أعضاء فى المجتمعات المختلفة وبشكل فورى. وفى مقالة «من القرية على السياق الكونى: الأفكار والأنواع وصناعة المجتمعات» يبدأ ماسولو بالتعرف على الطريقة التقليدية للتفكير فى المجتمع وفقًا لأى من هويات الأشخاص تم تحديدها «بيولوجيًا واجتماعيًا من خلال بعض الخصائص المفترضة والتى يتشاركون فيها مع الأعضاء الآخرين فى الجماعة التى ينتمون إليها». وهو يوضح الفكرة التقليدية عن المجتمع مع تفسير للمجتمع الذى نشأ فيه، وهى مجتمع اللو فى كينيا. زواللوس كما يقول ماسولو، قد اشتركت فى مجموعة موحدة من المعتقدات وأنماط السلوك التى تضرب بجذورها إلى علاقات القرابة العائلية، والتى تثبت إلى حد ما إحساس الفرد بالهوية داخل المجتمع، وتمده بأسس لمعيار السلوك والعلاقات الاجتماعية السياسية والاقتصادية والأفكار المركزية للعدالة وغيرها من مبادئ الحكم.

غير أن ماسولو يشير إلى أنه يدين بالكثير للتغيرات فى الاقتصاد السياسى، والتغيرات فى نماذج الهجرة الناتجة والتطورات التقنية التى حدثت منذ الحرب العالمية الثانية. هذه الفكرة عن المجتمع قد تبدلت وتغيرت فى مجتمع اللو - كما حدث فى أماكن أخرى من العالم - من خلال فكرة مرنة ومعبرة عن المجتمع والتغيرات فى الطرق التى تتشكل بها المجتمعات داخل وعبر الثقافات(١٢). وقد رأينا على سبيل المثال

ظهور مجتمعات مرتبطة معًا من خلال مثل هذه المصالح والاهتمامات كالعمل على حماية البيئة، حماية حقوق الحيوان والاهتمام بحقوق الإنسان تمامًا، مثل الاهتمام بقضايا تعبر عن حرية الجنس والعنصرية والنوع والعجز وكبر السن. ومن وجهة نظر ماسولو أن المجتمعات المعاصرة رغم إدراكها على نحو أفضل باعتبارها تشكلت على أساس الحوار dialogically وليس على أساس وجود الأفراد. وهى تجسيد لكيان متغير وديناميكى ومستحدث لها جذورها فى حركة الخطابات التى تغلف الاهتمامات الكونية والسياسية والأخلاقية. أما الأشكال الأقدم للمجتمعات فلم يعد فى إمكانها البقاء أمام الأشكال الجديدة ولكنها تأثرت جوهرياً بالأشكال الجديدة التى تشاركها الوجود. ويكون الناتج مجموعة متغيرة من الأدوار السياسية الجديدة للمجتمعات المختلفة والمشهد المتغير، كما يوضح ماسولو، يحمل إمكانية أمام كل من السياسات التحريرية والقمعية والمؤسسات وضروب السلوكيات. يستطيع الأفراد الانتماء إلى العديد من المجتمعات المحلية فى وقت واحد من خلال الانتقال بين مختلف الشعوب ومختلف الحوارات التى تتماشى مع اهتماماتهم والأدوار المشاركة فى تشكيلات مؤسساتية. وفى مواجهة هذه التعقيدات يتمسك ماسولو بالأمل الذى يستطيع المرء المشاركة فيه، وتحمل المسئوليات فى المجتمعات فى وقت واحد بطريقة تنافسية، بحيث يكون الواحد منا وطنياً وفى نفس الوقت مواطنًا عالمياً.

ويختتم لويس. ر. جوردون مساهمات الجزء الأول من خلال تأملات أخرى أبعد حول الطبيعة الملموسة للعلاقات الاجتماعية، مع الأخذ فى الاعتبار المسائل الأخلاقية والاجتماعية، التى يعتقد أنها حظيت باهتمام غير كاف من غيرها فى النقاشات المعاصرة مسألة الالتزام عبر الأجيال وهى فى مقالته «الالتزامات عبر الأجيال: ما يؤخذ فى الاعتبار لفهم تشكل المجتمع».

يتبنّى جوردون الفكر الأخلاقى المعاصر لتوضيح ما اعتبره اهتمامًا تجريدياً أو شديد التبسيط فيما يخص العلاقة بين الذات والمجتمع. وسيرًا على خطى الفيلسوف الفرنسى موريس مارلو بونتى، فإن جوردون هو أيضًا يعمل على توجيه اللوم للتفسيرات الغربية حول الحياة الاجتماعية والأخلاقية لكونها تُعلى من قيمة الدقة المنطقية Logi-cal rigor، على التناقضات والمعضلات الموجودة بالحياة. لقد كانت المداخل الفلسفية الحديثة مفتونة على وجه الخصوص بما يسميه جوردون تقدير قيمة «الأنا» المستقل وضبط النفس ومن خلال الكسوف الجذرى لأهمية وعلاقات المستقبل، ونتيجة لذلك

فإن التفسيرات المعاصرة قد أسقطت من حسابها المعادلة التى يسميها جوردون قوى الإلزام والربط للعلاقات الأخلاقية بين الكائنات البشرية فى المجتمع، تلك القوة التى ربطها بالأبعاد الدينية للتجربة الإنسانية.

وينبّهنا جوردون فى هذا الصدد إلى الاهتمام بالدور المركزى الذى تلعبه فكرة الالتزام فى تشكيل المجتمعات ويشير إلى أن فكرة الالتزام لها أبعاد تدفع للأمام وأخرى تدفع للخلف. تتواصل الأجيال عبر الزمن، وهو ما يزعمه جوردون. فحضور أسلاف الشخص يظهر فى التقاليد التى تم تمريرها إلى الأجيال الحالية، مما يساعد على تحديد ما يحسب على أنه سلوك صائب أو خاطئ، ويقول جوردون: إن المجتمع لا يقف ببساطة عند هؤلاء الذين يحيطون بنا فقط ولكن تتجاوز هؤلاء إلى من سبقونا إلى الوجود.

وهو يوضح قوة هذه الملاحظات بالرجوع إلى وجهات النظر الفلسفية لدى الآكان والمانيانجا الذين لديهم حساب غنى خاصة بشبكة علاقات بين عالم الأسلاف والعالم الحالى.

ووجهات نظر عوالم الآكان والمانيانجان الخاصة بالعالم تتضمن حقائق الوجود الاجتماعى بوضوح شديد أكثر مما يفعل نظراؤهم من الغربيين وربما جزئياً لأنهم فى اعترافهم بالخصوصية على نحو يعارض لما يراه جوردون من ميل نحو العالمية فى الفكر الفلسفى الغربى. ولكن فى النهاية فإن جوردون أقل اهتمامًا بالتأكيد على الفروق بين وجهات النظر الفلسفية الأوربية والأفريقية بعد زعمه أن وجهات النظر الأفريقية قد أعادت إلى النور قابلية فكرة الالتزام للتطبيق عبر الأجيال ليغطى الوجود الإنسانى بشكل عام. والالتزام عبر الأجيال يربطنا بالأسلاف بنفس الطريقة التى تربطنا نحن بنسلنا، وهى النقطة التى يجب أن نثبتها فى عقولنا عندما نضع فى الاعتبار عمق فكرة المجتمع، كما تفصح عن نفسها فى الشئون الإنسانية.

المجتمع، الهويات الأساسية، ومقاومة الإذعان

وكما رأينا فإن الطريقة التى تتشكل بها هويّات الفرد والمجتمع فى سياق تنوع المجتمعات المعاصرة تعتبر مسألة ذات أهمية نظرية وعملية. لذلك فإن المقالات فى الجزء الثانى تستكشف هذه القضايا من منظور أصوات عديدة أمكن التعرف عليها تشتمل على ممثلين من الشواذ والسحاقيات، الأمريكيين الأفارقة، والأمريكيين

الأصليين، والكنديين من أصل بريطانى، والكنديين من أصل فرنسى والسكان الأصليين لكندا، والنساء والعائلة وأُناس يعانون من الانتساب إلى نوعين من الأمراض النفسية اجتماعية كالميلانخوليا والسيكوباتية. وتعالج هذه المقالات تشكيلة واسعة من العوامل التى تلعب دوراً عندما تتطور المجتمعات والأفراد ويدافعون عن هوياتهم الذاتية ويسعون إلى تأسيس أوضاعهم داخل المجتمعات الكبيرة والتى يكونون فيها أجزاء مكوّنة.

فى مقالة «المواطنة أو الانتهاك؟ أزمة حركة الولايات المتحدة لحقوق الشواذ» تدرس أرلين شتاين وتحلل العلاقة المعقدة بين مفاهيم مختلفة لهوية الشواذ والسحاقيات وعواقبها السياسية الخاصة بهذين الصنفين من البشر. وتبدأ شتاين بذكر مقولة ميشيل فوكوه، بأن فكرة فهم المثليين على اعتبار أنهم فئة من الناس مميزة ويمكن تعريفها والاعتراف بها فى ذاتها باعتبارهم فئة من الناس، ظهرت للوجود مع تطور الفئات الطبية والجنسية والاجتماعية. فمنذ ثلاثة عقود ماضية - كما تقول شتاين - تبنى أنصار حرية الشواذ وقفة انتهاك ضد التميز الصارم بين الميل الطبيعى لممارسة الجنس مع النوع الآخر، والذى يفترض أنه العادى والطبيعى، والشذوذ الجنسى أو الرغبة فى الممارسة مع نفس النوع، وهم يأملون من ذلك فى الحصول على قدر من الحرية الجنسية. إلا أنه وبالتدريج تبنى أنصار حركة حقوق الشواذ «سياسة المواطن» ليؤكدوا هذا التمييز الفئوى. وقد أصبح ظاهراً للعيان أن هذا اهتمام خاص للمجتمع. وهم يبحثون عن أو لنقل قد نجحوا إلى حد ما فى الحصول على بعض حقوقهم المدنية وبشكل موازٍ مع مطالب الحقوق المدنية على أساس عرقى.

ولكن الآن تزعم الحركة المحافظة فى الولايات المتحدة، التى تبنت موقف الانتهاك، أن التمييز بين الميل للجنس الآخر والميل لنفس الجنس مسألة متبادلة، طالما أن العضوية فى فئة أو أخرى إنما هى مسألة اختيار. «إنه سلوك وليس طريقة وجود وحياة كما تصفها إلين. ولكن من خلال القراءة المحافظة فالعبرة التى يمكن أن نأخذها من هذه المسألة تختلف تماماً عما يراه أنصار الشذوذ. فإذا ما كان الشذوذ الجنسى قد تم فهمه على أنه مسألة اختيار و«أسلوب حياة» فإن ادعاء الشواذ الحقوق المدنية أمر غير سليم. وبالنسبة لوجهة النظر الخاصة بالمحافظين، فإن مطالب الشواذ للحقوق المدنية مثل مطالب أو ادعاءات أى مجموعة لها مصالحها الخاصة التى تدافع عنها باعتبارها حقوقاً خاصة. والأكثر من ذلك أن أسلوب الحياة الذى يتبعه هؤلاء الشواذ حسب ادعاء المحافظين نوع من الضلال والانحراف يشكل نوعاً من الخطر بالنسبة للمجتمع،

وخاصةً عند إظهار مثل هذا السلوك علانيةً ووسط الجماهير. ولذلك فإن المحافظين يرون أنه طالما كانت الحدود بين الشواذ والعاديين ليست ثابتة فى الطبيعة. لذلك فإنه يمكن لهم الدفاع عن حقوقهم على أساس سياسى، وأن يتم حراستها.

ولقد تتبعت شتاين الطريق الذى لعبت من خلاله هذه المواقف النظرية فى بلدة صغيرة يعيش بها قاطعو الأشجار، وهى «تيمبرتاون» فى أوريجون عندما قامت منظمة مسيحية محافظة، وهى «تحالف مواطنى أوريجون» بالعمل على تغيير دستور المدينة، كجهد من جانبهم لمنع «الحقوق الخاصة» الخطيرة والتى كما يقولون. إن الشواذ كانوا يُريدون تحقيقها. ومن الطريف أن المعارضة المنظمة لمقترح الدستور لم تحاول تغيير موقف المحافظين عن قناعتهم بأن الشذوذ غير طبيعى ونوع من الانحراف. وبدلاً من ذلك لجأ المعارضون إلى تبنِّى نموذج عرقى للشواذ للمحافظة على فكرة الحدود الصارمة بين الشواذ وغير الشواذ، زاعمين أن ممارسة الشذوذ يعتبر طبيعية، (فالشخص يولد شاذا) (بالنسبة لهم طبعًا) أكثر منه اختيارًا وحاولوا دعم الفكرة بأن السلوك موضع الهجوم كان فى الحقيقة وعملياً سلوكاً خاصاً. ولا يمثل تهديداً لسكان المدينة المذكورة. وقد أثبت الدفاع العرقى عدم فاعليته من الناحية السياسية. كما تم قياس ذلك وتفعيله بشكل قانونى من خلال الناخبين فى تيمبرتاون.

كما كانت هناك إجراءات مماثلة فى مجتمعات أخرى فى أنحاء الولايات المتحدة (رغم أنه أخيرًا تم التصريح بأنها غير دستورية من جانب المحاكم).

وتذهب شتاين إلى أن الخط الإثنى للمعارضة ليس فقط مقيد بكونه غير فاعل سياسياً. ولكنه أخفق من وجهة نظرها فى أن يواجه بإتقان حقيقة أن الحدود على أية حال تكون فوضوية وغير مستقرة، بهذا المعنى فإن الشذوذ الجنسى يفرض تهديداً على العلاقات الجنسية السوية بين الجنسين المختلفين الذكر والأنثى كفئة ثابتة.

وإذا ما وصل الشواذ من الرجال والسحاقيات والجنس الثالث والمتحولين إلى فهم وضعهم وهويتهم فى المجتمع فيما بينهم، وفى سياق المجتمعات الأخرى، فعليهم أن يتبنوا طريقة راديكالية أكثر فى التفكير والحديث حول الفئات الجنسية الاجتماعية. وبطريقة تحقق العدل لكل من المثل وسياسات المواطنة أو سياسات الانتهاك. وبهذه النظرة فإن شتاين تعتنق نظرة أعمق للمساواة وأكثر توافقًا مع وضع أعضاء الأقليات الجنسية الذين داخل السياق أو خارج السياق على أساس متزامن.

ويقدم لنا جى بلين هدسون من خلال مقاله المعنون «التنوع وعدم المساواة والمجتمع: الأمريكان من أصل أفريقى والملونون فى الولايات المتحدة الأمريكية» رصدًا صريحًا ويثير الإزعاج حول أصل وتطور والحفاظ على الدولة العنصرية الأمريكية التى تقف بشكل معارض وصريح مع وجهات النظر الشائعة عن بوتقة الصهر الأمريكية. أو الموزاييك الأمريكى. ويذهب هدسون إلى أن الدولة العنصرية الأمريكية لم تُخلق بالكامل وليدة للمصادفة ولا بالكامل باعتبارها تصميمًا ناجمًا عن وعى كامل، ولكن كانت أمرًا لا يمكن اجتنابه، برغم أنها ناجمة عن تداعيات خفية لأصول الولايات المتحدة باعتبارها مستعمرة لمستوطنة أوربية. ويعرض هدسون قصة موجزة للاستعمار الغاشم الذى يظهر فى القضاء شبه التام على السكان الأصليين لأمريكا، واستعباد الأمريكيين ذوى الأصل الأفريقى وبوسائل تحقق مصالح الرجل الأبيض المسيحى فى الأساس وبما يضمن تأمين وحماية الأوربيين الشماليين. وقد أفصحت الدولة العنصرية عن قيمها وتحكمها فى العديد من الميادين، والتى تشمل مجال الحقوق غير المحدودة وغير المحددة والقيود على من سيولد مواطنًا ومن يمكنه أن يصبح مواطنًا وفرص التعليم والاقتصاد.

وفى هذا السياق، فإن علامة لون البشرة كان لها أهمية بارزة. وكما يشير هدسون إلى أن أجيال ما بعد القضاء على العبودية زفى الشمالس لا يزال الناس الذين تحرروا من مسألة اللون يعانون حالة من الانحطاط والشذوذ. وبصفة خاصة فيما يتعلق بالحقوق السياسية والفرص فى تحسين مستواهم الاقتصادى. وقد ضمنت العزلة التى فُرضت عليهم، أنهم حتى وإن كان الأمريكى الأفريقى قادرًا على بناء مجتمعات خاصة بهم ومؤسسات البنية التحتية لهذه المجتمعات والأنساق والعلاقات الاجتماعية الخاصة بهم، فإن هذه المجتمعات ظلت خاضعة وعلى مسافة بعيدة من المجتمع المسيطر للبيض. وهو نموذج أصلى ورائد فى خدمة تحديد العلاقات مع الملونين الآخرين وخاصةً الأمريكين المكسيكيين والآسيويين الأمريكيين. وبهذه الطريقة كتب هدسون أن الولايات المتحدة بعد أن اخترعت لنفسها شكل «الدولة الإثنية» اختارت البقاء كدولة إثنية حتى بعد الانقراض الفعلى للأمريكان الأصليين وانتهاء العبودية. هذا التاريخ لا يزال له تأثيره القوىّ فى معنى المجتمع عند الملونين وعند الأمريكان من أصل أفريقى بصفة خاصة.

إن سكان العالم الرابع. السكان غير الأوربيين الذين يعيشون داخل الحدود الجغرافية للمستعمرات السابقة للمستوطنين البيض، وهم شعوب منظورة وغير منظورة فى ذات الوقت. فهم منظورون إلى حد أنه يمكن التعرف عليهم باعتبار علامة لون البشرة، ويظلون غير منظورين للجماعة السائدة فى ضوء المكانة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

من المؤكد أن رفع الحدود القانونية كانت له نتائج مفيدة بالنسبة لبعض السكان الملونين فى بعض الأوجه المعينة، لكن هدسون يذهب إلى أن المعلومات الخاصة بالفرص الاجتماعية والاقتصادية بعد أن تم فحصها بدقة كان من الواضح أن المستوى العميق من عدم المساواة الجذرية والاستبعاد وتباين الفرص ظلت متاحة لعدد غير متناسب من الأمريكان الأفارقة والشعوب الملونة فى الولايات المتحدة. وفى بعض الأوجه يبدو الموقف حتى أسوأ من ذلك، فكثير من صغار الأمريكيين من أصل أفريقى - كما يشير هدسون - يعيشون نفس التجربة ونفس الظروف المحدودة الفرص التى عاشها آباؤهم وأجدادهم الذين تربوا فى مجتمعات معزولة قديمة، لكنهم يفتقرون إلى الثقافة المتجذرة التى كانت لدى المجتمع الأقدم. هناك مشكلة «ثقافة الفقر» وهى ثقافة عميقة فوق مساحة واسعة أهم خصائصها الغضب والمرارة والإحباط.

وتعلمنا هذه الخلفية عن المناقشات والجدل بين الأمريكان الأفارقة حول المزايا النسبية لعمليات التمثيل والتكامل والانعزال الطوعى عن الباقى. إن اتفاقية الإثنية الضمنية وذلك الإجماع الواسع، ولكنه صامت بين الأمريكيين البيض، وهو العمل على حماية امتيازات البيض والحفاظ على التفرقة وعدم المساواة الإثنية لصالح البيض. ظل هو الحاجز الوحيد والمنيع من أجل خلق مجتمع موحد فى أمريكا، كما يزعم هدسون وفى مواجهة ذلك التفسير الكئيب باعتراف الجميع، لا يزال هدسون يأمل فى إمكانية خلق نظام جمعى محايد للإثنية. نظام اجتماعى لا ينظر إلى اللون، نظام يفسح المجال للخصوصية الثقافية داخل سياق عام بالمعنى العريض يحدد ماذا يعنى لأن تكون أمريكياً. ويقول هدسون إن تحقيق هذا النموذج صعب لكنه ليس مستحيلاً.

وكما لاحظ هدسون فإن السيطرة الاستعمارية لها تداعياتها القاسية على كل الملونين فى الولايات المتحدة. وفى مقالته «تجديد الأمم الهندية الأمريكية: مجتمعات كونية واستقلال روحى» يكشف لنا دوين شامبين وقع الصدمة التى خلّفها النظام الاستعمارى على الشعور بالذات والمجتمع والأبنية المنظمة الأساسية لمجتمعات السكان الأصليين لأمريكا (الهنود الحمر).

وينبهنا شامبين إلى أن تفسيرات الأوربيين الأوائل لحياة الهنود الأمريكيين فى أمريكا الشمالية ميزت المجتمعات الأمريكية الأصلية بكونها تتسم بالمساواة الاجماعية أو الاتفاق التام، وهى صورة كان لها تأثير كبير بين الفلاسفة الفرنسيين والمفكرين السياسيين والاجتماعيين الآخرين منذ المفكرين الذين وضعوا «وثيقة الحقوق: Bill of rights» حتى كارل ماركس وأنجلز. وهذه النظرة كانت تحمل بعض الرؤى المهمة حول مجتمع الأمريكيين الأصليين رغم أن الصورة التى تم نشرها كانت فجة. بحيث وضعت الأمريكيين الأصليين فى سياق نماذج نظرية التطور. وربطت المجتمعات الخاصة بالهنود الحمر بالمكانة البدائية أو المبكرة. ومن ثم فإن هذه الصورة التى رسمها المستعمرون للهنود الحمر تترك المجال لقصة مألوفة أخرى، وهى «الهندى المختفى» أو تلاشى جماعات الهنود. ولكن حقيقة الأمر أن مجتمعات السكان الأصليين لم تختف تماماً من على سطح الأرض كما كان يراد لهم. والواقع أنه فى بعض الدول مثل كندا ونيوزلندا وأستراليا حافظت مجتمعات السكان الأصليين على وجودها القوى. خاصةً فيما يتعلق بادعاءاتها بالحقوق فى الأرض أو الاعتراف السياسى.

وفى نفس الوقت لا أحد ينكر أن طريقة الحياة التقليدية لمجتمعات الأمريكان الأصليين استمرت فى التعرض لضغط شديد من الداخل ومن الخارج. ولفهم حيوية أوجه الضعف داخل مجتمعات الأمريكيين الأصليين والعلاقات بينها وبين مجتمعات الأمريكيين غير الأصليين، يجب على المرء أولاً أن يقف مع رؤية العالم من داخل أفكار ثقافة الأمريكى الأصلى. والمجتمع والأبنية المؤسسية القائمة فيها. ومع الاعتراف بالاختلافات الموجودة بين مختلف مجتمعات الأمريكيين الأصليين. وتصف شامبين النظرة الأساسية على أنها تضم الرؤية الخاصة بعالم من البشر يعيشون استمرارية شديدة العمق داخل مناطق نفوذ مقدسة وطبيعية. وتسيطر العلاقات الاجتماعية والتجمعات من خلال القوة المنظمة لعالم الروح العظمى، وتتحكم بها من خلال وساطة المحتالين والعرافين والمتنبئين والكائنات الروحانية فى الطبيعة.

ويضع البشر أنفسهم وسط هذا السياق المنظم من تنويعة هائلة من الكائنات الروحانية فى العالم، والتى تتضمن على سبيل المثال النباتات والحيوانات والأرواح الأرضية والسماوية.

ويمكن القول: إن فكرة المجتمع بين الهنود الأمريكيين تمتد ليس فقط إلى علاقتهم بالبشر الآخرين، ولكن بكل الكائنات الروحية فى الكون، وتفهم الأفعال المناسبة فى ضوء

الحفاظ على الانسجام والنظام داخل المجتمع الكونى. ولنأخذ مثالا مهماً على ذلك. فالحيوانات تُسلم نفسها كطعام لبنى البشر، ومفهوم ضمنيًا أن البشر يعاملونها بنوع من الاحترام، ويتم تشريفها من خلال الطقوس والشعائر الخاصة، وأن لا تأخذ من حياة الحيوان أكثر مما هو ضرورى لمعيشتهم. وفقًا لوجهة النظر الخاصة بالسكان الأصليين لأمريكا فإن البشر يحتفظون بدرجة كبيرة من الاستقلال داخل النظام الكونى. أو كما يعبر عنها شامبين، للفرد حق مقدس كقوة ذاتية مستقلة لتحقيق وإنجاز الوظائف المقدسة فى حياته. طالما كانت أفعاله أو أفعالها تتماشى وتتفق مع قواعد النظام الاجتماعي والكونى. هذه القواعد التى إذا ما انتهكت سوف تجلب العقاب من قوى غاضبة على الجماعة أو الفرد الذى انتهك هذه القواعد الصارمة. وطبقًا للاحترام الخاص باستقلالية الفرد والنظام الكونى، فإن الجماعة تأخذ قرارات من خلال المناقشة والإجماع بين الأفراد أعضاء الجماعة، والتى تشتمل على النساء وكبار السن الذين تراهم فى كثير من البطون والعشائر من السكان الأصليين وهم يتمايلون عند اتخاذ القرار الجماعى.

والنتيجة أن لدينا مجتمعًا فيه يتم اتخاذ القرار لا مركزيًا. وينعم الجميع بالمساواة وخلال عدة مشاورات (وتبين تشامبين أن كلمة «Caucus» التى تعنى مؤتمرًا حزبيًا كانت فى الأصل كلمة الجونيكية أو تعبير الجونيكى) والجماعات المحلية والبطون لها نفس الدرجة من الاستقلالية واتخاذ القرارات بين المجموعات الاجتماعية، ويتم الوصول إليها بشكل عام بالاتفاق الجماعى (الإجماع).

وضعت الفترة الاستعمارية الكثير من هذه الملامح التقليدية لجماعات السكان الأصلية تحت ضغوط هائلة. لقد أضرت تجارة الفراء على سبيل المثال بالعلاقة القائمة على العهد بين الإنسان وبين الحيوان. طالما أن عمليات الصيد واقتناص الحيوانات الحية بالمصائد كانت تتم بشكل متزايد حسب حاجة السوق. وأكثر من ذلك ومع توسع تجارة الفراء وتناقص المخزون، اضطر الهنود الأمريكان إلى أن يصبحوا متخصصين أكثر وليقضوا وقتًا أطول فى صيد الحيوان ورعايته، وعندما انهارت تجارة الفراء والجاموس فى نهاية القرن التاسع عشر تُرِكت المجتمعات الأمريكية الهندية فريسة للفقر حتى اضطروا لبيع بضائعهم بثمن بخس وارتضوا المعيشة فى المحميات.

وتركت العلاقات الأخرى بين المستعمرين والهنود الحمر أو السكان الأصليين الأمريكيين أثرها على الجماعات الهندية الأمريكية. ووجد الموظفون الرسميون

الاستعماريون فى لا مركزية اتخاذ القرار بين الهنود أمرًا محبطًا، لذلك كانوا يفضلون إقامة العلاقات التجارية مع الشباب من الرجال أكثر من التعامل مع كبار السن والنساء. وفى نفس الوقت قللت الحياة فى المحمية من التأثير السياسى والاقتصادى للشبان. كما أن تقديم المسيحية والتعليم الأمريكى الذى يحقق التماثل للجميع قدم للمجتمع معتقدات وقواعد سلوك تختلف مع الرؤية التقليدية للكون لدى الهنود الحمر. إن أشكال الحكم السياسى الدنيوية المركزية، والتى شجع عليها مكتب الشئون الهندية، دائمًا ما كانت مثار صراع نظرًا لتعارضها مع التقاليد السياسية والاجتماعية التى كانت تتسم. كما ذكرنا من قبل. بالإجماع والروحانية عند الهنود الحمر، وبالإضافة إلى ذلك استدعت الضرورة السياسية أشكالا جديدة من روح الهوية الهندية انتشرت بين مجتمعات السكان الأصليين الأمريكيين. وقد ظهر من خلال هذه الظروف مركب الهويات وتغيير الأماكن بين مجتمعات المقيمين فى المحميات وجماعات السكان الأصليين فى القرن الحادى والعشرين. إن التحدى المستمر أمام جماعات السكان الأصليين، كما تزعم تشامبين، هو تجديد العلاقات الثقافية والمؤسساتية فى وجه الضغوط الاقتصادية والاجتماعية الكونية، والقيام بذلك بطريقة سوف تحافظ على القيم الخاصة بالسكان الأصليين، والتى شكلت تقليدياً الأسس للمجتمع الأصلى والاستقلالية.

إن المقالات التى كتبها جى. بيلن هدسون ودوان شامبين تؤكد الدور الذى لعبته النزعة القومية فى تشكيل وطبيعة المجتمعات فى الولايات المتحدة. إلا أن كندا تقدم لنا نموذجًا آخر ثرياً وغير عادى فى تداخل المسائل الثقافية والمؤسسية والسياسية والقومية فى عملية بناء المجتمعات. ويناقش فرانك كانينجهام الموقف الحالى فى كندا فى مقالته زالأمم والنزعة القومية: حالة كندا كويبكس أن محور المشكلة الكندية هى الصراع المستمر بين الفيدراليين الكنديين والقوميين فى كويبك. فى استفتاء شعبى سنة ١٩٩٣ تم فى كويبك كاد حزب كويبيك Parti Quebecois أن يفوز بالتكليف لبدء المفاوضات حول الاستقلال مع الحكومة الاتحادية الكندية. وقد خسر حزب كويبيك P.

Qبفارق بسيط حيث حصل على ٤٩٪ من الأصوات، وحصل مؤيدو عدم الانفصال بـ ٥١٪ من الأصوات و٩٣٪ من هؤلاء المسموح لهم بالانتخاب. وكما لاحظ كانينجهام يظل غير واضح الآن وكما كان الوضع عام ١٩٩٥. فما الذى يعنيه انتصار حزب كويبيك فى الاستفتاء. ومن بين الأشياء الأخرى أنه لا يوجد بالدستور الكندى ما يفيد مسألة الانفصال، وقد صرح السكان الأصليون الذين يدعون امتلاك قطاع كبير من أراضى

كويبيك قبل الاستفتاء بأنهم لن ينسحبوا من الفيدرالية الكندية - وهم يتسألون كيف تكون هناك دعوة قوية للانفصال وهى ضد رغبة وطموحات السكان الأصليين فى كويبك. بالإضافة إلى أن عدداً ضئيلا من سكان كويبيك من الذين لا يتحدثون الإنجليزية أو الفرنسية قد صوت ضد الاستقلال. وقد وضع البرلمان الاتحادى تشريعات تخص كويبيك «كمجتمع متميز» وهى تعطى كويبيك بجانب أقاليم كندية أخرى قوة فيتو دستورية «حق الاعتراض» ولكن هذه الحركة أصلحت بصعوبة الصدع الموجود داخل وعبر كندا وكويبيك. ويتتبع كانينجهام العوامل واللاعبين الأساسيين فى هذه المشكلة العويصة. فالكيانات المختلفة أو المجموعات التى قد تدعى أن من المفروض أن يُنظر إليها على أنها أمم، وتشكيلة المقاطعات والهيئات الإقليمية فى البلد. التنوع الإثنى فى كندا والسياسة الاتحادية الفيدرالية المتعددة الثقافات. وثيقة الحقوق الكندية. مصالح وأنشطة منظمات العمل ورجال الأعمال والأحزاب السياسية، الحركات الاجتماعية، الصحافة، جماعات السكان الأصليين والمتحدثين الرسميين لهذه الجماعات وجهود المواطنين العاديين فى أنحاء البلاد. كما أن هناك محاولتين فاشلتين سابقتين وهما (اتفاق بحيرة ميش ١٩٨٧، واتفاق شارلتون تاون ١٩٩٢) التى قام بها قادة فيدراليون وإقليميون، وذلك للتفاوض للوصول إلى حل للخروج من المأزق. وكلتا المحاولتين تم القضاء عليها جزئياً نتيجة لتدبير متفق عليه بين السكان الأصليين.

وفى مواجهة هذه الخلفية المرعبة قد يشعر المرء بالإحباط من تصور أسلوب المجتمع الذى يمكن أن يتلاءم مع تاريخ وتعقيدات الموقف الكندى. ويدافع كنيجهام عن ذلك الموقف مع مواصفات معينة بأن أرض كندا يمكن أن تُفهم من خلال توجه ثلاثى القومية، على اعتبار أنها مكونة من ثلاث مجموعات قومية، الأمة الفرنسية، الأمة الإنجليزية، وتجمع من شعوب السكان الأصليين أكثر من كونها تنقسم بين قوميتين الفرنسية والإنجليزية. وهذا التوجه ثلاثى القوميات وصفى وسياسى معاً ويتصور كانينجهام كندا أمة ذات مجتمعات قرمية. ومن وجهة النظر السياسية فإن التوجه القومى يعطى أملاً فى تحديد إطار لحل المشاكل العميقة التى تواجه البلاد. والمنظور ثلاثى القوميات. كما كتب كانيجهام. سوف يزيد من التعاطف الشعبى للسكان الأصليين، وسيحاول دعمها بإلقاء الضوء على الطريقة التى تجعل السكان الأصليين لهم شرعية، حتى وإن كان هناك كثير من المعارضة وآمال قومية ومحاولة التأثير على اتحاد أهل كويبيك والكنديين من باقى البلاد. وربط تسميتهم بالأمة الأولى وشعب الإنويت نظرًا للمشاكل الأخلاقية والخاصة بالأرض التى يواجهونها معًا.

فى مقالها المعنون «الحب والرعاية وكرامة النساء: العائلة باعتبارها جماعة ذات امتيازات» تُلفت مارتا نوسبوم انتباهنا إلى الرابطة التى تربط المرأة والعائلات، وخاصةً الأدوار التى تفترضها العائلة للمرأة أو النساء - وكما ترى مارتا نوسبوم أن العائلة فى حد ذاتها شكل من أشكال المجتمع. ومن خلال هذا السياق فإن النساء تقليديًا هن اللاتى يمنحن الحب والرعاية. وبهذا ينظر إليهن على كونهن تجسيدًا للفضائل الأخلاقية مثل الاهتمام والاستجابة لحاجات الآخرين، وأنهن لديهن القدرات الأخلاقية مثل القدرة على تدبير أمورهن وطرق الوصول إلى تحقيق الاحتياجات حسب ما يقتضى الموقف. وفى نفس الوقت تشير نوسبوم إلى أن العائلة هى المجال الذى تضطهد فيه المرأة، حيث تصبح المرأة موضوع العنف المنزلى، محل الاغتصاب، وكثيرًا من صور الحط من شأن المرأة وامتهان كرامتها الإنسانية. وفى العائلة أيضًا قد لا تعامل المرأة بنوع من المساواة باعتبارها شخصًا له شخصيته الكاملة، ولكن باعتبارها أداة لرغبات واحتياجات الآخرين. لذلك فإن العائلة هى التى تعكس وتخلد قيم ومعايير المجتمع وظروفه الاجتماعية، كما أنها تستحق التدقيق العام.

كيف يستطيع المرء إذن فهم طبيعة العائلة باعتبارها شكلا من أشكال المجتمع، ويقدر من ناحية الفضائل المميزة للمرأة وقدراتها ومن جانب آخر يوفر الفحص النقدى الذى سوف يجعل كل ما هو جزء من المرأة ينتعش؟ وحسب ما تراه نوسبوم، فإن العائلة ليست بالوحدة «الطبيعية» التى يكون شكلها ثابتًا وغير متغير فى كل الثقافات. إنها أكثر من ذلك، فهى من خلق القوانين والمؤسسات والدولة لها نصيب فى رصد كيف تقوم بوظائفها. وتلاحظ نوسبوم أن النقد الذى قدمه البعض لتلك التحليلات التى تعتمد على النظريات الليبرالية للعدالة، التى تصور بشكل خاطئ حسب وجهة نظرها العائلة، على أنها تجمع من الأفراد ذوى المصالح الخاصة، ولا يتيح فرصة للفضائل التقليدية للمرأة للحب والرعاية وقدراتهم الأخلاقية المتصلة بهذين الأمرين. وهى تزعم كون أن المدخل الليبرالى، والذى يركز على حاجات الفرد يناسب بشكل أفضل الإطار الذى عن طريقه تفهم الأبنية والمخاطر والإمكانات الإيجابية للأسرة.

وبدلاً من تبنى التفسير الإجرائى الليبرالى، نقدم ما تسميه نوسبوم القدرات البشرية باعتبارها مدخلا إلى العائلة. وحسب وجهة نظر نوسبوم، فإنه من المنطقى أن نعتقد بأنه يجب على المجتمع أن يقوم بتطوير القدرات الإنسانية. إن العائلة مهتمه بصفة خاصة بالعديد من هذه الأشياء مثل الحياة، والصحة، والتكامل الجسدى، والكرامة،

وعدم التعرض للإهانة والتحقير. والحريات. والصحة العاطفية، وإتاحة الفرصة لعمل علاقات ذات معنى مع البشر الآخرين، والقدرة على المشاركة السياسية، والقدرة على الامتلاك والعمل خارج المنزل، والقدرة على التفكير للذات وتكوين خطة حياة، ويجب أن تكون السياسة العامة موجهة نحو مؤسسة الأسرة بهذه الطريقة التى تضمن كون الأسرة قادرة على تطوير هذه القدرات. وتصر نوسبوم على أن القدرات التى يجب فحصها هى قدرات الأفراد. والأسرة بهذه الطريقة ليست لها وقفة أخلاقية. وقد كتبت نوسبوم «لا يكفى أن تسأل ما إذا كانت الأسرة ترتقى بنشر نوع عام من التكافل والشعور بالتماسك. علينا أن نسأل بالتفصيل ماذا فعلت لقدرات كل عضو فيها». وهذا الأمر له أهمية خاصة بالنسبة للنساء. وتزعم نوسبوم أن هؤلاء اللاتى دائمًا ما يتم حرمانهن من مباهج الحياة الأساسية على أساس أنهن أجزاء من كيان «حيوى» مفترض أكثر من كونهن صاحبات حقوق سياسية. وتتناول نوسبوم بالتفصيل عدة تطبيقات نظرية وعملية والنتائج المترتبة على وجهة نظرها تلك.

ويبدأ أسبورن ويجنز وميشيل شوارتز مقالات الجزء الثانى بتوجيه الانتباه بشدة نحو الأبعاد الشخصية فى ربط الكائنات البشرية الأخرى داخل المجتمع. وفيما أضافاه فى بحثهما حول المجتمع المحلى والمجتمع المرض الاجتماعى والكآبة KMelancholy قدما ملاحظة لامعة حول الروابط الاجتماعية فى المجتمع باعتبارها وسائل تهديد أكثر منها وسائل للبقاء والتأكيد.

ويبدأ كلٌّ من ويجنز وشوارتز. وحسب ما خلصا إليه فى دراستهما. فإن المجتمع المحلى يعتبر شكلاً نسبياً أصغر من المجتمع. وشكلا غير تطوعى من العلاقات الإنسانية التى يولد فيها المرء أو يتوقع أن يظل بها طيلة حياته، والتى يتشارك فيها المرء المعايير NOMOS أو مجموعة القيم والمعتقدات المشتركة مع باقى الأعضاء الآخرين. إن العائلات والكنيسة التقليدية تعتبران أمثلة على المنظمات المجتمعية، وأحد المعالم المهمة لهذه المنظمات . هو أن أدوار المرء وأفعاله تكون شفافة بمعنى أنها معترف بها لدى الجميع وتساير المعايير التى وضعتها الجماعة. وأنه إذا ما كان أحدهم يؤدى أدوارًا عديدة، فإن هذه الأدوار أيضًا يجب أن تتماشى مع المعايير. إن الإحساس بالانتماء الذى قد يشعر به المرء فى المجتمع المحلى. إنما هو نتيجة مباشرة لاتفاق شامل حول أنواع السلوك المتوقعة والمفهومة داخل الجماعة.

أما «المجتمع الكبير: SOCIETY» فعلى النقيض من ذلك. فهو تجمع كبير نسبيًا من جماعات مختلفة تخدم المصالح الفردية والعضوية فى الجماعات المكونة عضوية تطوعية، والفرد له الحرية التامة فى ترك الجماعة إذا لم تعد هذه الجماعة على سبيل المثال تخدم مصالحه. ولا يوجد معيار وحيد يربط الجماعات الموجودة فى المجتمع معًا، ربما باستثناء مبدأ عدم التدخل بين الجماعات، ولأنه من المفهوم أن الأعضاء ينضمون إلى الجماعات من أجل مصالح خاصة، فلا توجد حاجة لاندماج الشخص كليةً مع الجماعة. والمرء حر فى تقسيم حياته وفقًا للجماعة. إذا ما كان المرء يبحث عن التكامل مع ذاته، فإنه يفعل ذلك على طريقته الخاصة. وفى النهاية ونظرًا لأن الجماعات فى المجتمع تعتمد على المصالح الفردية أكثر منها على القيم أو المعتقدات. فالمجتمعات تميل نحو التسامح مع المعايير الجمعية.

ماذا تحتاج لكى تعيش بشكل جيد داخل المجتمعات المحلية والمجتمعات؟ يجيب كل من ويجنز وشوارتز عن هذا السؤال بالتركيز على التجربة المباشرة للناس الذين شاركوا فى هذه المسائل الاجتماعية، وبالتحديد أكثر فى الطرق التى تجعل من الشخص نفسه مرتبطًا بالأدوار الاجتماعية التى يلعبها أثناء مشاركة الناس فى العمل الاجتماعى. ومن وجهة نظر كل من ويجنز وشوارتز. يمكن للفرد أن يتوحد مع حالات إدراك وتقييم والإرادة التى تم تحديدها بواسطة الدور عبر متصل يسير من التوحد الكامل مع الدور من جانب إلى الوقوف على مسافة كاملة من هذا الدور من الجانب الآخر.

إن الحياة بشكل جيد فى المجتمعات المحلية والمجتمعات دائمًا ما تستدعى قدرات البشر على العيش فى حالة من المرونة، ومن هذا المنطلق فلا بد من تقدير كل من حالة الثبات والإحساس بالانتماء التى تمنحها المجتمعات المحلية وحالة الشعور بالحرية وحالة التنوع الذى توفره المجتمعات، وأن تكون قادرًا على تحقيق الرضا والإقناع من خلال لعب عدة أدوار والحفاظ على حالة الإحساس بالتباعد عنها، والقدرة على التحرك من دور إلى آخر حسب المطلوب. ومثل هذا الفرد - كما يقول وجنز وشوارتز - سوف يحتاج إلى مرونة داخلية فى شخصيته أو شخصيتها، لذلك يجب أن يصبح هو أو هى شخصية مختلفة فى المواقف المختلفة، بينما يظل محتفظًا بالإحساس بالانسجام والتوافق مع الهوية الشخصية.

إلا أن هناك أفرادًا يفتقرون إلى هذا النوع من المرونة. ومن يعانون من الميلانخوليا هم أحد هذه الأنواع وهم يظهرون إخلاصًا مفرطا (والتوحد الزائد) لمعايير وأدوار

خاصة. وهى لها جذورها بشدة فى ماضٍ مثالى حيث لا تسامح مع أى شىء غامض، مع الحاجة القوية لوجود بناء تسهل إثارته. ومثل هذا الشخص يحتاج إلى أن يكون مألوفًا تمامًا وقادرًا على القيادة والتنبؤ أو التوقع. مثل هذا الشخص (هو أو هى) قد يزدهر فى المجتمع المحلى ولكنه يشعر بخطورة كبيرة فى مجتمع يتسم بالقيم الجمعية والمعتقدات والأدوار. والشخصية السوسيوباتية من الناحية الأخرى لا علاقة لها بالأدوار التى يجب عليه أو عليها أداؤها (على مسافة بعيدة ويصعب التعرف عليها) وهى قد تؤدى بشكل جيد لكنها تقوم بذلك بعيداً عن مصالحها الشخصية. ومثل هذا الشخص يقف على عتبة عالية من الإثارة العاطفية وقليل من القدرة على الاتصال العاطفى بالآخرين، ويفضل التحرك من دور إلى آخر. وهذه السمات تجعل الحياة فى المجتمع أسهل بالنسبة للشخص السوسيوباتى أو على الأقل باعتباره شخصًا يمكنه التظاهر بأنه يعمل وفقًا للمعايير والأدوار المتغيرة. أما الحياة فى المجتمع فتصبح صعبة إلى الحد الذى يجعل المجتمعات تطالبه بسلوك ثابت.

مثل هذه الأنماط الشخصية تعد مؤشرًا على نهاية فكره المتصل. وأن معظم الناس سوف يقعون بين القطبين، ولكن مقالة ويجنز وشوارتز تفيد كرسالة تحذيرية ضد الأفكار الرومانسية حول المجتمع أو التنوع وضد المفاهيم المثالية للمصالح التى قد يقال إنها تقدمها للبشر زبشكل عامس وبالنسبة لبعض الناس الذين يعيشون فى مجتمعات محلية أو فى مجتمعات تصبح غير محتملة. وكما يقول وينجز وشوارتزس فإن المجتمع ليس أمرًا صالحًا بشكل خالص تمامًا مثل أن الحياة فى المجتمع يمكن أن تثبت أنها مدمرة.

المجتمع والثقافة والتعليم

إن الروابط التى تربط بيننا فى المجتمع. والاختلافات التى تفرقنا لا تأتى إلينا ولا تفرض سيطرتها من الخارج. إنها نتاج وجود ملموس وتاريخ خاص. وهى عميقة الجذور فى الثقافة وتأتى بالسبل التى عن طريقها نستطيع أن نعطى معنى لأنفسنا وللآخرين. وكما لاحظ الذين كتبوا تعليقاتهم فى هذا الشأن منذ هوميروس وأفلاطون وأرسطو حتى هيجل وماركس وفوكو وبورديو. فإن الفنون والأشكال الأخرى من المنتجات الثقافية تلعب دورًا مهمًا يعكس ويؤثر فى الطرق التى يفهم بها بنو الإنسان ذواتهم والعلاقات التى تربطهم بالآخرين. وتنصب مقالات الجزء الثالث على السؤال الخاص بالعلاقة بين التنوع والمجتمع والنشاط الإنسانى فى المجال الرمزى والثقافى.

وفى مقال «دور الفن فى استدامة المجتمعات» تتساءل مارسيا مولدر إيتون عما إذا كانت الفنون تعمل على استدامة المجتمعات كما يعتقد بشكل عقلانى. وكما لاحظت إيتون. هناك كثير من الحديث الحر حول الموضوع وخاصةً من أنصار الفنون ممن يحاولون تفسير ذلك والذين لديهم ما يكفى من الأسباب المفهومة؟ وإجابة السؤال لماذا يجب الدفاع عن المؤسسات الفنية الثقافية بما فى ذلك برامج تعليم الفنون، وخاصةً فى الأوقات التى تكون المصادر المالية بها محدودة. أو عندما يقع هجوم على فنانين معينين ومؤسسات بسبب ما يفهم على أنه مبتذل، خبيث، شديد السخرية، ولا أخلاقى، إباحى، فاحش وسفيه، أو مدمر ومخرب للعقول أو أنها عروض أو أعمال مؤذية. وماذا على المرء أن يفعل حيال الادعاء المألوف، بأن الفنون تعبر عن قيم جوهرية وأساسية للمجتمع، وأنها تحث على الفضيلة أو السلوك ذى القيمة من الناحية الأخلاقية، أو أنها تطور وتنمّى الفهم التعاطفى واحترام الآخرين؟ وحتى إذا ما كان هذا الادعاء الإيجابى يمكن تحقيقه فى الفنون، فهل العمل الجيد الذى يقومون به بأى حال يعد متميزًا فعلاً؟ أما أننا ببساطة نقول إن الفن مثل أى شكل من أشكال النشاط يمكن أن يستخدم لأغراض جيدة أو سيئة؟

وتغلف إيتون إجاباتها فى ضوء نظرية خاصة حول طبيعة الفن، والتى بناءً عليها يصبح شىء ما عملاً فنيًا، وإذا كان فقط هذا الشىء (بصفة خاصة إذا كان شيئًا أو حدثًا) يعرض خواص حقيقية قابلة للفحص وتثرى الخبرة الجمالية كما تفهم داخل ثقافة معينة. وعلى أساس هذه النظرة فإن إيتون تزعم أن الفن يمكنه وبحق أن يسهم فى الحفاظ على استدامة المجتمع. وهذا النوع المتميز من المساهمة التى يقوم بها الفن من هذا المنظور. وبالطريقة التى تجعل الفن يدعم أحد الملامح الضرورية للمجتمعات المستدامة. وهو ما يعنى أنه فى المجتمع المستدام. يكون الأفراد الأعضاء على وعى وإدراك بالأعضاء الآخرين والقيام بمسئوليتهم تجاه خيرهم وسعادتهم. والفن قادر على الإسهام فى هذا الجانب الخاص باستدامة المجتمع من خلال نوعين من النشاط يعد كلاهما أساسياً فى ممارسة الفن وهما: الإبداع والتأمل. وعادةً ما ينتج الفنانون أعمالهم الفنية للجمهور من المشاهدين، وبالمثل نجد المشاهدين يقومون بالتعبير عن تقديرهم لهذا العمل الفنى ووصفه وتقييمه من خلال التعليق عليه، مما يجعل من المفترض وجود علاقة ضمنية مع الآخرين. وبهذه الطريقة فإن النشاط الأساسى لإسهام الفن فى إيجاد استدامة المجتمع هو إحساس مشترك بالمسئولية ولصالح العامة.

هذه هى ملامح الفن التى يمكن توقعها على المستوى العام. وتستطرد إيتون قائلة: إن بعض الأعمال الفنية قد تكون على الأرجح أكثر نجاحًا من البعض الآخر فى وجود مجتمعات مستدامة وخاصة الفن الجيد، والذى تقصد به إيتون الفن الذى يثير الاهتمام، والذى يكون من المرجح أن يمدنا بما هو أعمق من المتعة المجردة. وقد كتبت أن تأملات الجماعة ومناقشاتها تتطلبان أن يدخل الأعضاء فى علاقة مع العمل الفنى ومع الآخرين.

وعندما يكون هذا ممزوجًا بالطرق التى تجعل الأعمال الفنية تمثل الأفكار المشتركة والقيم والأساطير والاستفسارات والمشاعر التى تميز المجتمعات المزدهرة ويتم تعزيز الاستدامة. وبالطبع فإن الفن حقيقة يمكن أن يوضع لأغراض مؤذية وظالمة. والأكثر من ذلك أن الأعمال التى تحمل معنى خاصاً فى ثقافة ما قد لا تحمل نفس المعنى فى ثقافة أخرى. ولكن الفن فى أقصى منتهاه وتحت الظروف السليمة يمكن توظيفه بالطريقة التى استعملها ليو تولستوى بشكل قوى ووسيلة يمكن عن طريقها جعل الفنانين والأعضاء المشاهدين الذين يعيشون تجربة مشاهدة عمل فنى يشعرون بنفس الطريقة، وأن يتم توحدهم داخل المجتمع. هذا ليس بالأمر الهين كما ترى إيتون، إذا لم يكن المجتمع قادرًا على الوقوف فى وجه الكثير من السخرية، فلا يستطيع أيضًا الوقوف أمام القليل جدًا من الأمل.

وتهتم تحليلات مارسيا إيتون تحديدًا بالمظاهر الفنية للثقافة، والتى تفهم بها الأعمال الفنية بقدرتها على مكافأة نوع معين من التأمل، تأمل فى الخواص الجمالية الأساسية. وقد حرصت على أن يتضمن تحليلها على الفن الجماهيرى. ولكن يحق القول أيضًا إن المنتجات الثقافية يمكن أن توصل المعنى والشكل عن تصور المجتمع ولكن بشكل آخر غير وضعها كأعمال فنية. وفى مقالها «صور المجتمع فى الثقافة الشعبية الأمريكية» تتناول إيلين جون ونانسى بوتر السؤال الخاص بمعنى الصور فى الثقافة الشعبية، حيث تعتبر بشكل أعم حاملات للمعنى. ويهتم جون وبوتر بالطريقة التى تعرض بها الصور فى التليفزيون والإذاعة والأفلام حياة المجتمعات المختلفة، وذلك إما من خلال خلق المجتمعات فى الواقع (فمثلاً عندما نقول على سبيل المثال: إن المشاهدين قد تفاعلوا مع منزل فى البرارى) أو بالإشارة إلى أو تصوير ملامح المجتمع بصورة رمزية. (عندما يقوم التليفزيون بعرض سيت كوم يمثل صورة خيالية معينة أو جماعة حقيقية). والصور فى الثقافة الشعبية تعتبر طرقًا خاصة لعرض حياة المجتمع

جزئيًا لقدرتها على مزج رغباتنا وعواطفنا بواسطة الصور البسيطة والمعقدة. ومن وجهة نظر جون وبوتر، فإن صور الثقافة الشعبية زتعمل باعتبارها وسيلة لتقوية الذاكرة لصالح الأبنية للأيديولوجيات المعقدة باعتبارها أشياء تجريدية لتذكيرنا بمحاولاتنا لتنظيم وتقييم وجودنا الاجتماعى الفوضوى فى الأساس.

والنقطة الثانية التى يجب ملاحظتها هى؛ أن جون وبوتر قد اهتمتا بفحص عرض حياة المجتمعات فى الثقافة الشعبية من موقف معيارى خاص. وقد انتقد كلا التفسيرين الليبرالى والجماعى للمجتمع. وهما متعاطفتان أكثر مع الموقف الذى بلوره المُنظر السياسى شانتال موف وآخرون، الذى اشتمل على اعتراف بالمفاهيم المختلفة للصالح العام والاهتمام الديمقراطى الراديكالى لعلاقات السلطة التى تؤثر عبر مواقف اجتماعية مختلفة وسياقات أيضًا. وتكتب جون وبوتر: «إن مدخلنا فى تناول صور معينة للمجتمع سوف يعكس اهتمامات النزعة المجتمعية والديمقراطية الراديكالية من خلال فحصنا للحدود وصور الاستبعاد والتدرج الهرمى ورؤى الحالة السوية داخل هذه الصور. فهل هذه الصور تساعدنا على إيجاد أرض مشتركة بين الأطراف المتباعدة للاحتفاء بمصالح المجتمعات وإظهار اضطهادهم المحتمل؟ هل تفتح هذه الصور المجال أمامنا حتى نلعب معها، وربما نتباهى بقوة الانقسامات بين الأفراد ووجهات النظر المعارضة للعالم التى نواجهها؟ عندما انتقلت جون وبوتر إلى الصور قدما عددًا من الاكتشافات المثيرة، وهما تتفحصان أنواعًا متعددة من الثقافة الشعبية، اثنين من برامج التليفزيون المسلسلة (سنفلد وإيلين) وفيلمين (انتظار الانطلاق وفيلم بونز. ف أولاد تحت غطاء السيارة) ونشرات أخبار خاصة (تغطية جنازة الأميرة ديانا) عرض تليفزيونى وراديو (خط الحب) وعرض سلسلة للراديو (بيت فى البرارى). وهم يحددون عدة أنواع من المجتمعات عرضت أو تم ابتكارها فى هذه العروض، مجتمعات من الأفكار والأزمات والذاكرة والوطن والتحول والجماعات الخارجة عن القانون. كما أنهم وجدوا أن هذه العروض يمكن أن يكون لها تأثير مقلق على جمهور المشاهدين، وتظهر بعض إمكانات بناء المجتمعات، وإغلاق البعض الآخر، وتعرض عنصر الغموض المؤثر فى وعى المشاهدين. بهذه الطريقة وغيرها تزعم جون وبوتر أن صور المجتمع فى الثقافة الشعبية يمكن أن تدعم مُثُل المجتمع الجمعى الراديكالى.

إلا أن هناك طريقة أخرى يمكن أن تسهم بها الثقافة فى بناء المجتمعات من خلال القصص السردية التى تهدف إلى تقديم الناس لبشر آخرين فى مناطق جغرافية أو ثقافية بعيدة. وناقش دوين شامبين فى مقاله الدور الذى لعبته الروايات الاستعمارية فى

مـخـيلـة السكان الأصليين عن الأوربيين والمسـتـعـمـريـن الأمـريكيين. ويمدنا جـارى. ى. أوكيهيرما بفحص لروايات خاصـة بالصينيين فى سان فرانسيسكو ونيويورك. وذلك من خلال مقالة «المجتمعات الافتراضية: الأحياء الصينية فى أمريكا».

يتناول أوكيـه روايتين ترمـزا إلى الطريقـة التى قدمت بهـا فكرة وجـود حى صينى أو مدينة صينيـة فى أمـريكا، الأولـى هـى رواية ويل إيروين (Will Irwin) المصاحبـة لكتـاب يضم صـورًا فـوتوغـرافـيـة من تأليف أرنـولد جنشس، ويصـور الحى الصـينى أو المدينة الصينية فى سان فـرانسيسكو قبل الزلزال الكبير الذى دمـر الحى على أساس افتراضى عـام ١٩٠٦. وهذه الرواية تصـور المقيمين والمجتمع الصينى فـى هـذا الحى الصينى من أحياء سـان فرانسيسكو على أنهم غـرباء، وفـى نفس الوقت شـديدو الإنسانيـة. ولكن فى كلتـا الحـالتين (ينظرون إلى الآخـرين بعنصـريه) وعـرض الرجل الصـينى كـامـرأة (الخـجل وحب المنـزل كـالنسـاء) وكـرجل (حـب المقـامـرة - تـدخين الأفـيـون - التـورط فـى أعـمـال إجـرامـيـة) وتم وصف المرأة الصـينيـة بأمـريـن «جـميلة كـالزنبق وهشـة وفـى نفس الوقت عاهرة قذرة» وقد صوّر مجتمع المدينة الصينية ذاته على أنه عشـائرى متعصب لقوميته وغـامض، غـيـر أنه إذا مـا درس الشـخص هـذا المجـتـمع، وتوغل إلـى مـا تحت السطح الخارجى لهذا المجتمع فسوف يكتشف أنفـاقًا تؤدى إلى الجحيم (شبكة من الانحرافات والجـريمة. فـتـحت هذا الـوجه المرعب والانحناءة التى تتم عن الاحتـرام لأمـور تتنـافى تمامًا مع الظاهر البشوش).

وفى وصف كتبـه جوين كينكيد حول الحى الصينى فى مـدينة نيويورك تقـريبًا بعد مائـة عام من الرواية السـابقة، حيث يذكر أن الشـوارع ملتوية والرائحـة تزكم الأنف، كما أن المجـتـمع يتـصف بكونه كـالمحارة لا يسـهل اختـراقهـا. كمـا أن البـيض ممنوعـون من الدخول إلى المدينة، إذ ينظر إليهم باعتبارهم برابرة. ووراء ذلك ما هـو جدير بالملاحظة حول المجتمع بالنسبة للمشاهِد من الخـارج حالة التكريس المتعصبة لكسب المال عادةً ما يكون بطرق الاتجار فى المخدرات والمعاملة غير الآدمية للمهاجرين الأسرى وللعمال.

ويلاحظ أوكيـهـيـروا عـدة أشـيـاء حـول الحى الصـينى فـى النصـوص الرسـمـيـة والافتـراضية، وهناك بالطباع محور شرقى وارتدادى لهذه الروايات وهو الملمح الرئيسى لهذه الروايات. والذى سـوف يجعلهـا مألوفة بالنسبـة للبيض الذين ينظـرون من الخـارج. وقد كتب أوكيهيروا «الأحيـاء الصينية فى أمـريكا والمقيمون بها متعصبون للجنس، وهم منحلون جنسياً، وفى ذات الوقت يعيشون العزلة، ويفرقون بين الجنسين. واشتهروا أيضًا بالسمو والانحطاط، والسطحية والدخول إلى بواطن الأمور. وعوامل الانجذاب نحوهم

وعوامل النفور منهم، نزعة العاطفية ونزعة المادية، والألفة والابتعاد. مثل هذه المواقف تنطوى على قطبية واضحة قد انهارت فى هذا المكان الذى لا يمكن اختراقه. ذلك المكان الملىء بالمتناقضات من جانب سكانه».

إلا أنه فى نفس الوقت نجد أن الفهم الاجتماعى للأحياء الصينية قد انتشر من خلال سلسلة من الأطراف المهتمة بهذا الشأن خارج الحى الصينى وداخله من أجل الأرباح المادية. ويلاحظ أوكيهيروا، أن الدعارة والقمار وتعاطى الأفيون والمخدرات فى الحلقات الخاصة بذلك، وتديرها عصابات صينية بمشاركة من البيض فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فى المدن أو الأحياء الصينية فى سان فرانسيسكو ونيويورك، كما أن تدفق دولارات السائحين، التى استمرت، يأخذ هذا التدفق مساره إلى الأحياء الصينية عبر البلاد. وينبهنا أوكيهيروا إلى أنه بعد زلزال سان فرانسيسكو دعم التجار البيض والصينيين على حد سواء إعادة بناء الحى الصينى، وقد انتشرت رسوم كاريكاتير لمهندسى عمارة صينيين يخططون لعمل تصميمات خاصة ببناء «مدينة شرقية» بشكل شديد الوضوح ملامحها توحى بأنها مصممة لتكون مقصد السائحين على الأساس القومى. وهؤلاء الناس على ما يبدو كانوا على وعى وإدراك تامين لملاحظة أوكيهيروا «وهو أن التصورات الاجتماعية لها واقع مادى».

إن الفكرة القائلة بأن المجتمعات يمكن تصورها افتراضيًا قد أخذت معنى أكثر عمقًا فى عصر الكمبيوتر. والذى - حسب معظم الروايات - قد نتج عنه، ليس فقط أشكال جديدة من الاتصال، ولكن أيضًا أشكال جديدة من التنظيمات الاجتماعية. وهذه النقطة اكتشفها صمويل أولوشى إيمبو فى مقاله «القرى محلياً وكونياً» ملاحظات حول الوساطة عن طريق الكمبيوتر بين المجتمعات التى تأخذ مواقعها على أساس جغرافى. ويبدأ إيمبو مقالته ببعض الملاحظات العامة حول النظريات الليبرالية والمجتمعية فى سياق واقع القرن الحادى والعشرين وحقائقه. وبدراسة هذه النظريات فى ضوء ما يراه من زيادة الاعتماد المتبادل بين الناس فى القرية العالمية. فإن إيمبو ينظر بعين الشك على كلا المدخلين. النظريات الليبرالية مع تأكيدها على مفهوم الفردية المُفرطة للشخص تفترض أن هؤلاء الأشخاص يجب عليهم البحث عن استقلاليتهم الذاتية من خلال وعيهم بالعلاقات المتداخلة التى تشكل نوعًا من التسوية مع استقلالية الشخص. أما النظريات المجتمعية فهى على النقيض من ذلك، حيث تقدر تجسد الأفراد فى المجتمع وهى تعالج خطر وضع مفاهيم الاستقلال والفعل الأخلاقى فى موضع الاتهام من خلال الإصرار على الفكرة الجوهرية وفكرة الصالح العام.

ويتناول إيمبو إمكانية أن تكون هناك ملامح معينة لمجتمعات تستخدم الكمبيوتر باعتبارها وسيطا للتوصل إلى صياغة تصورية جديدة لفكرة المجتمع. ويبنى إيمبو قضيته بالنظر أولاً إلى مجتمعين تقع كل منها فى منطقة جغرافية بعيدة عن الأخرى. وهما مجتمع اللو فى كينيا واليابانيين، وهما يقدمان بعض المفاتيح لفهم إمكانات المجتمع فى الحياة المعاصرة. مجتمع اللو مجتمع تقليدى وهو مجتمع غير صناعى، وهو يعلق قيمة عالية لما يسمى «الاشتراكية الأفريقية» أو النزعة الإنسانية الأفريقية، والتى يسميها إيمبو «الشيوعية» وهذه النظرة خلفها فكرة قوية جدًا بأن المجتمع ذ كما يتعارض مع خاصية مجردة مثل العقلانية والإرادة أو الذاكرة - هو الذى يحدد الشخص أيضًا.

وهناك خاصيتان للتنظيم الاجتماعى تعدان محوريتين فى هذه النظرة للمجتمع. إن الناس تجد نفسها فى مجتمعات (فى مقابل كونهم أعضاء فى مجتمع على أساس تطوعى أو فى صورة اتفاق عقدى بين الطرفين) وهؤلاء الأعضاء لا يعتقد فى إمكانهم الخروج عن المجتمع. واليابانيون أيضًا مجموعة موجهة والالتزامات نحو الكيان الاجتماعى ظاهرة للعيان فى عدة مناطق من المجتمع اليابانى، وهى كثيرة، أى الالتزامات. حتى إن المجتمع بكامله يأخذ شكل العائلة. والرائع بشكل خاص هو أن هذا هو نموذج أو مثال «الضمير الجمعى» الذى يمكن أن يوجد فى سياق مجتمع صناعى مزدهر وحديث. إن اللو واليابانيين بهذه الطريقة يعرضون لنا رؤية قوية للحياة المجتمعية والجماعية. وهى مجتمعات يتم التعرف عليها بشكل أساسى من خلال الحدود العرقية والإثنية والقومية. وهى مجتمعات بنيت حول أماكن جغرافية محدودة.

والجماعات التى يخلقها مستخدمو الكمبيوتر تخترق حدود الزمان والمكان والخواص الطبيعية. وبسبب هذه الملامح العملية. فإن مجتمعات الكمبيوتر ترى نفسها نماذج لطرق جديدة للتفكير فى مسألة المجتمعات تلك. ويقول إيمبو: «إن اتصالات الكمبيوتر تركز انتباهنا بالتحديد على هذه الأسئلة حول كيف نعيش تجربة حياتنا نحن والآخرون. فى بيئات واقعية وافتراضية فى أماكن الفضاء الإلكترونى المتجاوزة للواقع. التى يمكن أن يكون لها دور فى زيادة مدى العلاقات الاجتماعية الحقيقية والجديرة بالتصديق، أن هذه التفاعلات الإلكترونية تركز الانتباه على العلاقات بين العالم الافتراضى والمجتمعات التقليدية. والمشاركون فى المجتمعات الافتراضية يشاركون فى عضوية المجتمع، وليس بالضرورة لأن لديهم مصالح مشتركة أو مجرد فكرة واحدة عن المصلحة المشتركة، ولكن الأقرب هو أنهم يؤدون نشاطًا مشتركًا. وحسب كلمات إيمبو «التنوع فى

النوع الاجتماعى والطبقة. والعرقية الإثنية والتوجه الجنسى فى الفضاء الإلكترونى. هو الذى يستدعى فكرة المجتمع (مع التزايد المستمر للمجتمعات الفرعية) وهو ما يربطها معًا. ليس من خلال مصالح مشتركة ولكن برابطة مشتركة. ومع احتمالية تجاوز حدود الزمان والمكان فى الاتصال. فإن مجتمعات مستخدمى الكمبيوتر يقدمون الوسائل اللازمة لما أطلقت عليه ماريا لوجونيوس «السفر عبر العالم» والكمبيوتر كما يقول إيمبو. يمكن أن يساعد المرء على إيجاد مكان له فى مجتمع بدون حدود قومية، ولكن فى مكان يكون فيه كل أعضائه ينحدرون من ثقافات وبلدان معينة ومجتمعات تقليدية. هذه هى الطرق التى يستطيع بها الناس مشاركة رؤى هذا العالم والثقافات كل مع الآخر.

والكلمة الأخيرة فى هذه المجموعة من المقالات مخصصة لمارى هوكسورت، والتى تتحدث بشكل نقدى عن الجامعة: وهى مؤسسة لعبت تقليدياً دورًا محورياً فى خلق ونقل الثقافة، وينظر إليها دائمًا باعتبارها نموذجًا لحياة المجتمع. وهو المجتمع القديم والذى يتشرف الفرد بالانتماء إليه مجتمع الباحثين والدارسين. «فى المقالة المعنونة الجامعة بوصفها عالمًا من المجتمعات» تتناول هوكسورت بالدراسة والبحث الطرق الممكنة، والتى يمكن بها تصور الجامعة على أنها مجتمع بشرى.

وتزعم هوكسورت أن التحذير التاريخى فى اعتبار الجامعة وكلياتها على أنها مجتمعات متجانسة قد تآكل ولم يعد له وجود. إن المفاهيم الخاصة بالجامعة فى العصر القديم والعصر الوسيط على اعتبار أنها مجتمع من الدارسين الذين يتشاركون فى معتقدات وقيم جوهرية حول الدين والسياسة وطبيعة الحقيقة ونظام الكون، والقيمة الحقيقية لحياة العقل قد انتهت وحل محلها مركب من المؤسسات البحثية للقرن الحادى والعشرين التى تجمع فى الغالب أساليب متصارعة فى التنظيم. والوجود الاجتماعى. والالتزام العالمى. وفهم أهداف وطبيعة التعليم الجامعى. إن تشعب وتضييق التخصصات الأكاديمية التى تصحبها زيادة فى أقسام العمل داخل وعبر الأقسام والنظم الفكرية وفئات العاملين. مما يجعل الجامعة تبدو أحرص على حالة الانعزالية المتعددة أكثر منها مجتمعات متعاونة توحدها أهداف التعليم.

والجامعات باعتبارها مجتمعات مندمجة أيضًا تنقصها الصفة المميزة. فعلى خلاف الاقتراح الخاص بأن الاندماجية انتشرت من خلال مصطلح الجامعة الذى يتصور بمهارة مكانًا للجميع للتعليم والبحث «كل الأشياء الموجودة أو التى تم ابتكارها» وتزعم هوكسورت بأن الجامعات تعد مواقع إقصائية أكثر منها اندماجية.

وقد اشتملت أسس الإقصاء على الطائفة والطبقة والنوع الاجتماعى والجنس والدين والعرق والإثنية القومية، والعمر، والقدرة العقلية تمامًا مثل الالتزام المنهجى ومداخل النظم الفكرية وآليات الإقصاء والاستبعاد، قرارات الأعضاء الحاليين فى الجماعة الأكاديمية للتحكم فى حدودها من خلال قرارات التثبيت والتغيير، وكذلك السياسات الإدارية مما يجعل هناك حدوداً واضحة سلسة من التنوع المسموح به داخل التعليم العالى.

إن فكرة الجامعة باعتبارها «مجتمعًا مقصوداً Community intentional» تشير إلى أن الروابط المجتمعية بين الباحثين تم صياغتها من خلال نشاطهم الفكرى الممثل فى المهمة الثلاثية: التدريس والأبحاث والخدمات. ولكن هوكسورث تزعم أن هذه الصورة الرقيقة لمجتمع الجامعة نشتريها بثمن مرتفع، لأنها تدمج الجامعة بالكلية، والتى تتكون من أقلية صغيرة العدد من العاملين، وتخفى العلاقة السلطوية والاستغلالية التى تؤسس الحياة العملية لهيئة التدريس والخدمات المعاونة والعاملين بالخدمات الراعية للجامعة تمامًا مثل الطلاب والمدرسين والموسميين بالجامعة الذين يعملون نصف الوقت وتكليفات فى فصول محددة بالكلية والذين بدونهم لا يتم العمل بالجامعة.

وإذا أخذت التعقيدات والتدرج الهرمى فى الجامعة بشكل جاد، يمكن حينئذ اعتبارها مجتمعات، ولكن فقط إذا ما كانت أفكار الوحدة والتجانس والانسجام فى المصالح نابعة من فرضية حول طبيعة المجتمع. عندما تحدث هذه النقلة فإن الجامعات باعتبارها مواقع للإقصاء والاستبعاد والطبقية والاحتجاج والصراع، سوف يكون بها كثير من الأشياء المشتركة مع المجتمعات الكبيرة التى توجد بها هذه الجامعات.

وتظل الجامعات للآن تقدم إسهامًا فريداً إلى هذه المجتمعات الكبيرة (محلياً وقومياً ودولياً)، وتزعم هوكسورت أن العمل المميز للجامعات يقع فى (إطار صنع المجتمع). وذلك من خلال ابتكار واعتماد طرق التوصل للمعرفة وهيئات المعرفة تساعد الجامعات على إنتاج كل ما يساعد على فهم الماضى والحاضر والمستقبل الذى يجعل الحياة ممكنة.

وصناعة المجتمع باعتباره منتجًا فكرياً لعالم مشترك ملىء بفرضيات حول ما يؤخذ بوصفه شيئًا عادياً طبيعياً أو معطًى، وما لا يمكن تغييره أو تبديله هى فى الأساس عملية سياسية. إن ما نراهن عليه ليس فقط أى أنواع من البشر والمجتمعات نكون؟

ولكن أى أنواع البشر والمجتمعات سوف نصبح فى المستقبل؟ من هذا المنطلق أو هذه الرؤية، فإن تأملات هوكسورت حول الجامعة تخدم بوصفها مرآة ونتيجة مثاليتين فى تناول المشاكل الكثيرة والنزعات التى قد عرضناها عبر هذا الكتاب.

هوامش المقدمة

1 Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], C. B. Macpherson, ed.(London: Penguin Books, 1968).

2 Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men* [1755], Roger Masters, ed. *The First and Second Discourses* (New York: St Martin's Press, 1964); Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* [1762], ed. Charles Frankel (New York: Hafner Publishing Company, 1947).

3 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981) and *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988); Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982), *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press, 1984), and *Democracy's Discontent* (Cambridge: Harvard University Press, 1996); Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989) and *The Malaise of Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: BasicBooks, 1995) and *Real Politics: At the Center of Everyday Life* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997); and Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society* (New York: Touchstone, 1993).

4 Christine Di Stefano, *Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

5 Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity, 1988).

6 Anita Allen, *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1988); Martha Fineman, *The Neutered Mother, The Sexual Family, and Other Twentieth -Century Tragedies* (New York : Routledge, 1995); Deborah Rhode, *Justice and Gender: Sex Discrimination and the Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); Zillah Eisenstein, *The Female Body and the Law* (Berkeley : University of California Press, 1988); Rita M. Kelly and Georgia Duerst Lahti, eds., *Gender Power, Leadership, and Governance* (Ann Arbor : University of Michigan Press, 1995).

7 Elaine Stavro, "Communitarian Discourse and New Labour: Privileging the Nuclear Family," paper presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, San Francisco, August 29, 2001. Uma Narayan and Julia J. Bartkowiak, eds., *Having and Raising Children: Unconventional Families, Hard Choices, and the Social Good.* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1999).

8 Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (New York: Vintage Books, 1993); Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); Charles W. Mills, *The Racial Contract* (Ithaca: Cornell University Press, 1997); Tommy Lott, *The Invention of Race : Black Culture and the Politics of Representation* (Oxford: Blackwell, 1999).

9 Gayatri Spivak, *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (London: Routledge, 1990); Grewel Interpal, *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996); Chela

Sandoval, *Methodology of the Oppressed* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000)

10 Valerie. Lehr, *Queer Family Values: Debunking the Myth of the Nuclear Family* (Philadelphia: Temple University Press, 1999): Shane Phelan, *Sexual Strangers: Gays, Lesbians, and Dilemmas of Citizenship* (Philadelphia: Temple University Press, 2001): Shane Phelan, ed., *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories* (New York : Routledge, 1997): Mark Blasius, *Sexual Identities, Queer Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

11 For other accounts alleging the decline of civil society and community values, see Robert Bellah, Richard Madsen, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985) and Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).

12 For an influential work on this theme, see Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983).

الجزء الأول

المجتمع ونزاعاته

الفصل الأول

المجتمعات والمجتمع: نقده واسترداده

جان بيثيك وإيلشتاين وكريستوفر بيم

لقد رأيناهم جميعًا فى أفلام الحرب العالمية الثانية، والتى فيها طاقم الطائرة أو محاضرات لفصيلة من الجنود يضم مجموعة من الرجال وأسمائهم مثل لاروسا - أوبرا أين - جولدبرج - أولافسين - ميكويكز وجميعهم أمريكيون حتى النخاع. ولهم وقفة وموقف. إننا مختلفون عن البشر الذين نحاربهم[1]. أمريكا مفتوحة لكل القادمين. لا يجب علينا أن نكون من جنس معين أو ننتمى لديانة معينة، أو نحمل اسمًا عرقيًا من واحد من قلة قليلة ما مقبولة باعتبارها مجموعة عرقية حتى يكون واحدًا منا. لكن هذه الصورة بكل المعانى كاملة ورائعة. ولا ترى أمريكيًا أفريقيًا أو يابانيًا أمريكيًا وسط المجموعة[2]، كانت الخدمة العسكرية حتى بعد الحرب العالمية الثانية تتم بانعزالية. والأمريكيون اليابانيون حاربوا فى فرق منفصلة ومع ذلك يمكن النظر فى الموضوع التالى:

إن أمريكا كانت مختلفة لأنها مكّنت الناس الذين كانوا مختلفين رغم ذلك من أن يجمع بينهم شىء ما مشترك. هويتهم باعتبارهم مواطنين أمريكيين وطموحاتهم باعتبارهم رجالا ونساء يتمتعون بالحرية. وإصرارهم على جعل الحياة أفضل بالنسبة لأطفالهم. وتبدو هذه الصورة قديمة وصورة مجمّدة من زمان آخر ومكان آخر. فى ذلك الوقت عندما كنا أبرياء نتمتع بالبراءة. ربما. أو السذاجة أو أننا لم نفهم الأمر على حقيقته.

إن قراءة نص لفيلم عن الحرب العالمية الثانية باستخدام لغة جريدة النقد الأدبى اليوم قد تكون كالتالى:

رجال من مجموعات عرقية مختلفة يعملون معًا ليمتثلوا لنموذج سيطرة الذكر الأنجلو سكسونى. وباستثناء هؤلاء فالمجتمع يرفض التطبيع ولو اسميًا مع السود. وفى هذه الفترة مع الأمريكان اليابانيين. وبعد ترجمة هذه السيطرة بشكل رمزى وأكثر عمومية. فإن هؤلاء الرجال أصبحوا بالفعل يمارسون الظلم فى منازلهم بفضل موقفهم الأفضل فى مجتمع بطريركى أبوى. ليصبحوا أكثر شغفًا لتجسيد المقاييس المعيارية للمجتمع العرقى والجنسى والإمبريالى والاستعمارى.

ونحن قد نبالغ قليلاً فى التأثير الكوميدى أو القيمة الصادمة اعتمادًا على مدى ألفة القارئ لصك اتجاه منتشر فى المحيط الأكاديمى، ولكن ليس بين الكثيرين، لأننا جميعًا الآن نستمتع برؤية الماضى فقط من خلال هرمنيوطيقا الشك. فالمسيحية ليست إلا تشفير هيئة جديدة للإله اليهودى العنيف: ودستور الولايات المتحدة ليس إلا كتابة قانونية لامتيازات الطبقة المسيطرة من الذكر والمجتمع، وهى كلمة لطيفة تدل على القمع وممارسات الإقصاء. وتستمر دقات الطبول القاسية، ويبدو أن النقد القاسى لم يعد غاية فى حد ذاته. ولكن ما نحن معنيون به ويقلقنا، هو هذا الاحتقار للماضى والذى يتم بشكل متعمد. ولا يستطيع المجتمع الحر العيش طويلاً مع انتشار السخرية بين المواطنين. والسخرية اللاذعة cynicism هى فرضية أن أقوال الشخص وأفعاله دائمًا ما تخفى وراءها بلاهة قصوى ودوافع لمصالح ذاتية تنتج سياسات تثير الامتعاض. وهى تستنزف وتفرغ مؤسساتنا المعيارية normative institutions والتى تشمل التعليم والسياسة وحتى العائلات من شرعيتها الأخلاقية وتمنعهم من القيام بالوظائف التى وجدت من أجل القيام بها. والشىء المؤسف أن كثيرًا من تلك الأشياء التى نحذر منها يتم التعامل معها باسم وضع الشىء فى المكان الصحيح، وتصحيح الأخطاء والاحتفاء بما يسمى «التعددية الثقافية» وخلق نوع من النظام الجديد والأفضل.

ونحن أيضًا نريد أن نضع الأشياء فى مكانها الصحيح. ولكن هذا يقتضى النقد والاسترداد. إن قضية المجتمع هو تركيزنا وبؤرة اهتمامنا. ونحن بصدد فحص نماذج بديلة للمجتمع، مثل تلك التى ظهرت تاريخياً، ومع إبداء اهتمام خاص بموضوعات الإثنية والعرقية. وهدفنا له جانبان: الأول هو إظهار (الطيب والسيئ والقبيح) كما يفصح عن نفسه فى الكفاح الأمريكى حول بناء المجتمع. والشىء الثانى هو (استرداد رؤية لمجتمع سياسى معقد ونظيف وهو يحقق العدل لولاءاتنا المتعددة باعتبارنا مواطنين وأعضاء فى مجتمعات أو جماعات أقل اندماجًا).

ولنبدأ بهذه القنبلة .slavo هناك قصتان مزيفتان وخطيرتان حول التنوع العرقى الإثنى. الهوية الأمريكية والمجتمع السياسى. الأولى نرسمها من حقبة تاريخية أصبحت الآن من الماضى. والثانية من اللحظة الحاضرة. وسوف نعيد رواية هاتين الحكايتين اللتين تطرح أفكارًا وتهديدات معينة لحلم أكثر كرمًا لمجتمع ديمقراطى بالطريقة التى يعرف بها المواطنون الأحرار ما هو صالح بشكل عام والذى لا يمكن لهم معرفته بمفردهم.

إن القصة أو الحكاية التحذيرية الأولى هى قصة البحث عن الوحدة والتجانس التى تهاجم بعدوانية مسألة التنوع. وكانت الهوية المتجانسة بقوة لأقصى حد ينظر إليها بالضرورة باعتبارها مطلبًا للمواطنة والمسئولية. نريد أن نعوّد القارئ مرة ثانية لفترة الحرب العالمية الأولى عندما كان الإغراء كبيرًا للوصول إلى هدف مدنى جمعى، وقد أخذت منحى ساكنًا بدا أنه العلاج الناجح لما يزعج ويقلق الجمهورية. على الأقل من وجهة نظر هؤلاء الذين يرثون لفرط التنوع. وهؤلاء التقدميون القوميون عادةً ما يجدون أنفسهم مثبطى الهمة خائرى العزيمة نتيجة الصدمة الثقافية بسبب جموح وإطلاق العنان للتصنيع فى عصر النقابات. بالإضافة إلى الفوضى والأعداد الضخمة من المهاجرين الذين تقاطروا على البلاد موجة بعد أخرى. ومع رغبتهم الشديدة لإيجاد طريقة ما لصياغة إرادة قومية موحدة وفلسفة مدنية. فإنهم وجدوا فى نشوب الحرب العالمية الأولى بغيتهم فى تحقيق مجتمع سياسى متجانس ومنظم وعقلانى(٣).

ومما يظهر روح هذه الفترة ما كتبه جونى، ركمونز. وهو اقتصادى تقدمى عمالى يدافع عن فكرة أن العظمة القومية تقتضى وحدة الهدف والهوية أمة واحدة وعقلا واحدًا. لقد هاجم والتر لبيان بعنف شرور المحلية، ويفترض أن التنوع الأمريكى كان كبيرًا، وقد أصبح عقبة فى طريق النظام والانتظام وتحقيق الهدف. إن التقدميين أمثال هؤلاء رأوا فى الحرب العالمية الأولى قاطرة للتقدم الاجتماعى. إن السُّخرة أو الخدمة الإلزامية قد تخدم - حسب كلمات المؤرخ الأمريكى ديفيد كيندى - باعتبارها عاملا يحقق التجانس الفاعل. فيما كان يعتبره الكثيرون خطرًا على التنوع فى المجتمع. فالخدمة العسكرية المشتركة كانت - كما يزعم أحد المناصرين لفكرة التجانس - هى الطريقة الوحيدة التى خلقت كلمة اليانكى أو الأمريكى بديلاً عن الأمريكى الإيطالى أو الأمريكى البولندى أو أى شىء آخر مثل العناصر المهاجرة إلى الأراضى الأمريكية المجمعة الذين تم استيعابهم على نحو ما(٤).

إن الرئيس ويلسون الذى صرح بأن أى إنسان يحمل علامة (أمريكى - بولندى) أو غيره، إنما يحمل خنجرًا يعنى أنه مستعد أن يغرس هذا الخنجر فى حياة الجمهورية[٥]، وهو يرعد ويصيح مزمجرًا فى كلماته التالية عن التوحيد الزائد:

هناك مواطنون فى الولايات المتحدة الأمريكية، أقر بكل أسف، أن هؤلاء فى ظل قوانين التطبيع قد ولدوا تحت أعلام أخرى ولكنهم مدعوون بكل ترحاب للحرية الكاملة والفرصة فى الولايات المتحدة الأمريكية. وقد صب هؤلاء سم عدم الانتماء أو الولاء داخل عروق حياتنا القومية .... مثل هذه المخلوقات المتعاطفين مع الخارج ولا ولاء لهم ولا سلطة عليهم يجب التخلص منهم وسحقهم، يجب أن تُطبِق يدنا بقوة عليهم فى الحال[٦].

لقد أصبحت الأمركة هى الهدف والقيمة الرئيسية والتهديد بالنسبة للبعض، مجتمعاً واحداً وأمة واحدة غير قابلة للانقسام. وللتأكد من ذلك كان الاعتبار الحقيقى لمصلحة المجموعات المهاجرة تكمن فى أساس الكثير من هذا التفهم التقدمى، الخوف من الانفصال وعدم التجانس أو التفرق مرادفًا لعدم المساواة والتهميش. ويجب على المرء أن يعترف بأن هذه الحاجة للوحدة القومية قد ولدت من مطالب سياسية ملحة. وكانت هناك حرب مستعرة. لكل هذه الأسباب فإن رأى التقدميين قد ثبت أنه بشكل خاص ذو قابلية للنداء للوحدة نظرًا لتأكيده على فكرة أن صوت المجتمع الأمريكى يجب أن يكون واحداً. إن إغراء صياغة الوحدة. ذلك الذى يصعب تمييزه فى الممارسة عن الامتثال، كان ضخمًا بشكل واضح. ما تطلب قرارات من ودرو ويلسون تزيّن أشرعة الحديث الحر على أساس أن الحرب ضد المعارضين. كانت حربًا ضد التمزق المدنى. وهى حرب من أجل المطامح القومية العظمى، وفرصة لتكوين مجتمع قد يضم القارة بأسرها. لقد بعثت الحرب العالمية الأولى هذه المجموعة من الأفكار. وهى أفكار متفائلة حول الإمكانات الاجتماعية.

وربما كان عندئذ. أولئك الذين يمارسون حاليًا هرمونيوطيقا الشك على حق. وربما كانت حركة التاريخ الأمريكى تدفع فى اتجاه تدمير هوياتنا الخاصة بل وحتى كرامتنا. من أجل خلق هوية واحدة مشتركة، وهناك ظلال من الحقيقة فى مثل هذا الادعاء. ولكنها ليست الحقيقة المحصنة بلا زخارف، لأنه حتى وسط الاندفاع لاكتساب هوية اليانكى بعيدًا عن الهوية الشخصية للمهاجرين من أصقاع الأرض، ظلت هناك أصوات

معارضة قوية. كان أحدها راندولف بورن. وقد كان هو نفسه عضوًا فى الجماعة التقدمية ومراسلا دائمًا لصحيفة الجمهورية الجديدة The New Republic. حتى اختلف مع الناشرين حول حماستهم الوليدة للحرب.

كتب بورن مقالاً رائعًا أثناء فترة ذروة الشك فى الحرب والتعصب والهجوم على الأجانب والمهاجرين. وضد الجهود المبذولة لدعم المجتمع الأمريكى المتجانس. وقد نادى بورن بسياسة لتعزيز المجتمع تتعلق بالتنشيط القومى للتناقضات الحادة. وقد ناصر بورن إيجاد عالم اجتماعى من خلاله يمكن أن تسمع كثيرًا من الأصوات.

إن أمريكا على وشك أن تصبح ليس فقط قومية واحدة وإنما متعددة القوميات. وتنسج مع غيرها من الأمم كثيرًا من الخيوط من كل المقاسات والألوان. فى حركة مستمرة إلى الأمام وإلى الخلف، وأى حركة أو محاولة لإعاقة هذا النسيج أو محاولة صباغة هذه الألياف التى يتكون منها النسيج بلون واحد أو محاولة حل بعض هذه الخيوط لا معنى لها بالنسبة لهذه الرؤية الكونية[٧].

بالنسبة لبورن لا وجود لقومية ضيقة وغيور وهو ينادى بنموذج تجريبى نترك فيه لكل منا الحرية فى صياغة طرق حياتنا. إلا أن بورن اعتقد أيضًا فى إمكانية وجود سياسات من النوع الذى عبرت عنه فكرة جوسيا رويس عن «المجتمع المحبوب» بينما السياسة تحتاج إلى مجموعة مشتركة من الشروط. وقد آمن بورن بأن هذه الشروط يجب ألا تكون بالكامل مفروضة من أعلى. وإنما يجب أن تكون ناجمة عن تفاعل الثقافات والمجتمعات والأفراد تحت مظلة دستورية على درجة من الكفاءة.

هذا النموذج أو المثال البورنى (أو ربما الوسيلة البورنية) هو نموذج معاد وضد أى ادعاءات أمريكية فوقية للمجتمع الأمريكى فى طلبه لهوية واحدة جمعية تحت رعاية الدولة للوصول إلى هدفها. ولكن هذا النموذج أيضًا ينبهنا إلى القصة الثانية الضعيفة والمزيفة: الخصوصية الفجة الحالية فى الحياة المدنية والحياة الأكاديمية والجدل السياسى الذى به نقلل وننقص من شأن أنفسنا (ومن ثم من مجتمعاتنا) من أجل الفئات الإثنية العرقية أو النوع الاجتماعى التى تعد رافضة للتواصل مع كل ما هو خارج جماعتنا الخاصة. والغريب أنه باسم التنوع والتعددية الثقافية. فإن هذه الصلابة فى التمييز بين نماذج السكان من خلال فئات إثنية وعرقية والنوع الاجتماعى أو حسب التوجه الجنسى ولنقل نتيجة لذلك. إن هذه هى الفروق والاختلافات التى تؤخذ فى الاعتبار وليس نوعية القدرة العقلية لهذا الشخص أو عمق الالتزامات الشخصية

للمجتمع. ومجال فهم الشخص للظروف الإنسانية، وكرامة حياة الإنسان أو عدم كرامة الحياة التى تتراكم فوق الإنسان من خلال ظروف اجتماعية جائرة. وتتناقض جادة بورن الغنية مع هذه الهوية المطلقة ومجموعة من الرقع الصلبة التى تمثل هذا اللون وهذا النوع الاجتماعى وهذه أو تلك الهوية، كل واحدة منها فى حالة منفصلة، وكل واحدة تهدد بالانفصال فى أى لحظة. وهذه القصة الثانية أيضًا تمثل تشويهًا لحلم المجتمع الديمقراطى والحياة المدنية المشكلة لهذا المجتمع.

كان حرياً بنا بدلاً من أن نتفاوض حول تعقيد الهويات العامة والخاصة واحتضان فكرة «المواطن» بصفتها الطريقة التى لدينا لدعم الهوية العامة. وأكثر فأكثر قيل لنا من خلال أصوات كثيرة، إننا يجب أن نكتسب الاعتراف حصرياً عبر خطوط مفضلة عرقيًا أو جنسياً أو نوعًا اجتماعياً. ولقد أصبح العالم العام مليئًا بكثير من «الأنا» التى تشكل «نحن» مع الآخرين فقط مثل أنفسهم فى هذه الفئات المحددة سلفًا. وبالطبع هناك الديمقراطيون الذين يعترفون بمطالبتهم بالهوية باهتمام قوى. وليست أشكال الاعتراف المتساوى فقط ممكنة فى المجتمع الديمقراطى ولكنها تجرى فيه مجرى الدم من العروق. ولكن على المرء أن يسأل أى نوع من الاعتراف؟ والاعتراف بماذا؟ ولماذا؟ حتى أدعى القول «أنا مختلف» يجب عليك أن تعترف بى، وأن تحترم هذا الاختلاف بينى وبينك والحقيقة أن هذا لا يخبرنا بشىء يثير الاهتمام.

والحقيقة أن على المرء أن يزعم أن الاندماج داخل كيان مدنى واحد - ولا نذكر المجتمع المتجانس - هو الذى يمكن أن يجعل تنوعنا ذا معنى. يجب الاعتراف باختلافاتنا إذا ما كانت هذه الاختلافات موجودة بشكل جوهرى ودائم. وكما كتب الفيلسوف السياسى تشارلز تيلور: إن اكتشافى لهويتى الخاصة لا يعنى أننى أبحث عن الانعزال، ولكن أتفاوض عليها من خلال الحوار بشكل مفتوح أو بشكل داخلى مع الآخرين. إن هويتى تعتمد بشكل كبير على علاقاتى الحوارية بالآخرين(٨). معنى ذلك أننا لا يمكن أن نكون مختلفين بأنفسنا. إن الكيان السياسى والذى يجمع الناس معًا هو الذى يخلق الـ «نحن» لكن هو نفسه الذى يمكّن نفس هؤلاء الأشخاص من فصل أنفسهم، وأن يعترفوا كل بالآخر ومن خلال اختلافاتهم وفى نفس الوقت ما يشتركون فيه بشكل عام، كان هذا ولا يزال التحدى الأكبر، إن دعوة بورن إلى تخطى القومية، كانت دعوة إلى التوازن الذى هو لب المجتمع الديمقراطى. وأسوأ ما فى إفراط حركة التعددية الثقافية هو أنها مدمرة لهذا التوازن مثل إطلاق العنان لدعوة الاتحاد. وبذلك يظل هذا التحدى الأكبر مستمرًا فى زماننا ومكاننا هذا.

إن فحص المشهد الأمريكى يظهر لنا أن الدعوة لسياسات الهوية مجرد مظهر واحد لعدة مشاكل جارية. رغم أن بعض النقاد والمدافعين يصرون على أن أمريكا تعانى من إرهاصات كونها فى طريقها إلى التغير، وحتى التقدم فإن مثل هذه التأثيرات إنما تدق ناقوس الخداع المتزايد. إن الخبراء والعامة من المواطنين ينزعجون من نمو ثقافة عدم الثقة والنظر بسخرية لكل القيم والفضائل. وشكوكنا تنبع من أن هذه الأزمة الثقافية الأوسع يمكن أيضًا تمييزها على أنها مشكلة عدم التوازن أو الاختلاف فى المجتمع. وإذا ما كان الأمر كذلك، فإن اكتشاف هذه الأزمة تعطى لنا فرصة لربط المناقشات حول الأعراق مع هذه الأسئلة الرئيسية حول مجتمع السياسة الأمريكية وحول المجتمعات والثقافة. لذلك نود أن نُركز للحظة على مصدر آخر ومظهر آخر لأمراضنا الثقافية، ونعنى أسباب ضعف المجتمع المدنى الديمقراطى.

إن مجتمعنا بأى مقياس من الشواهد الموضوعية قد شهد نموًا خطيرًا لأشكال مدمرة من الانعزالية والبعد عن السياسة. والتى انعكست فى انهيار مستوى الاندماج فى السياسة وحياة المجتمع، ومن خلال أفعال بسيطة مثل الانتخاب وتبادل المزاح مع الجيران إلى المطالبة بالمشاركة أكثر فى الأحزاب السياسية وفى المؤسسات المدنية الأخرى والمحلية. وهذه الفرص المتعددة للتفاعل الاجتماعى والانغماس المدنى بشكل جمعى هى التى تشكل المجتمع الديمقراطى، لأن هذا هو المكان الذى يصوغ فيه الأمريكيون روابط وعهود الثقة السياسية والاجتماعية. إلا أنه فى عالمنا الاجتماعى المعاصر، فهذه الفرص يتم التغاضى عنها بشكل متزايد. والمجتمع الأمريكى يشهد النتائج غير السعيدة. ويناقش علماء الاجتماع الذين بحثوا مسألة الدعوة إلى العلاقة العرضية غير المقصودة. الانهيار الحاد فى المشاركة. والذى قاد بدوره إلى انهيار ملحوظ فى الثقة الاجتماعية. وفى النهاية فإن تبخر المجتمع المدنى الأمريكى يشير. كما يقولون لنا. إلى أزمة فى تشكيل رأس المال الاجتماعى Social capital formation. تمامًا مثل سياسة الهوية. يظهر انهيار المجتمع المدنى ويعزز العجز المتزايد للمجتمع الأمريكى فى تحقيق الخير العام.

وتاريخيًا نجد أن المنظرين الديمقراطيين، إما أنهم يفترضون جدلاً بوجود شبكة من المؤسسات الوسيطة النابضة بالحياة من الجمعيات المدنية الرسمية وغير الرسمية، أو أنهم قد أشاروا بالتحديد إلى هذه المؤسسات على أنها الوسيلة التى يستطيع بها المجتمع الحفاظ على العلاقة بين الديمقراطية والنشاطات فى الحياة اليومية وروح الشعب. ومن المجموعة الأخيرة نجد أشهر مفكر وهو اليكسيس دى تاكفيل يقول: إن

الديمقراطية تحتاج إلى قوانين ودساتير ومؤسسات ذات سلطة، لكن تاكفيل يصر أيضًا على أنها تعتمد على سلطات ديمقراطية. وهذه السلطات تشمل الاستعداد للعمل مع الآخرين للوصول إلى أهداف مشتركة، ومزيج من قناعات قوية مصحوب باستعداد للتسوية عند الاعتراف بأن المرء لا يستطيع دائمًا الحصول على كل ما يريد. شعور بالفردية والتزام بالخير العام الذى قد لا يكون ملكا لشخص أو جماعة صغيرة من البشر بمفردها. وهذا العالم الذى يغذى ويعمل على استدامة هذه السلطة الديمقراطية مصنوع من نسيج سميك من الألياف الاجتماعية. وشبكة من المؤسسات الوسيطة كما ذكرنا فى التو[٩]، والقصة التى نشير إليها هنا هى قصة إضعاف مؤسسات وسلطات المجتمع المدنى، ومن ثم الصعود الدرامى نحو فقدان الثقة الاجتماعى والسخرية العامة.

إن تأثيرات فقدان الثقة والخصخصة وفقدان المعايير كثيرة. فعلى سبيل المثال هناك دعم قوى ومساندة عملية لوجهة نظر تقول: إنه طالما كانت الجيرة جيدة ولم تشبها شائبة، حيث يوجد دائمًا شعور قوى بالمصالح المشتركة وإجماع أخلاقى وقوى وشعور بالمجتمع، نجد تعاطى الكحول والمخدرات والجريمة والهروب من المدرسة بين الصغار قد اختفت تمامًا، ونظرًا لأن الجيرة الآن أصبحت أقل عما كانت عليه بكثير من حيث السلامة، وأقل حميمية فقد أصبح سلوك تدمير النفس إما على وشك الحدوث أو أنه وصل إلى مستويات عالية غير مقبولة. وقد حمل الأطفال أوزار هذه الاتجاهات الاجتماعية السلبية. وقد نتج عن انحلال الجيرة والمجتمعات إجهاد العائلات وسوء أحوال الأطفال. وانهيار الأسرة يولّد أطفالاً بلا أبوين يحضرون مدارس أشبه بمراكز الاحتجاز أكثر منها مراكز للتعليم والتدريب. كما أن انهيار مستويات التعليم والتدريب يسهم فى نسبة المواليد خارج مؤسسة الزواج والعنف وانتحار الشباب بمستويات مرتفعة. إن أخذ هذا التحول الثقافى وتأثيراته المختلفة، مع حقيقة أن كثيرًا من هؤلاء الذين شكلوا كتلة جماعات «الهوية» والذين يتوقعون الأسوأ كل من الآخر. يساعدنا على تفسير الشعور الغريب بالابتعاد، وهو شعور يثيره ويحفزه شعور الفصيلة العسكرية فى الفيلم. ولكن ربما لا يزال هناك شىء ما نتعلمه من أفلام الحرب العالمية الثانية. بالنظر إلى العالم الاجتماعى الذى يفترض أن الفيلم يرمز إليه. إذا ما كان هؤلاء الرجال بهوياتهم العرقية القوية ممثلين فعلاً، يكون من الواضح أن جهود ويسلون وكرولى وليبمان وآخرين غيرهم من المدافعين عن اليانكى الأمريكى الاتحادى الذى يُمحِى فكرة المحلية، فهذه المجهودات تكون قد نجحت جزئياً وبعد عشرين عامًا أو يزيد من تحديد حصة صارمة للهجرة، نجد أن الرجال الذين رسمت لنا أفلام الحرب العالمية الثانية

صورتهم، كانوا على الأرجح يعيشون فى أحياء تتسم بسيادة المجموعة العرقية الإثنية. وكانت هناك خطوط قوية فى تعيين الحدود تفصل بين هذه المجتمعات. ولكنهم فى الغالب كانوا يتقاطعون فقط فى الحصانة. ومن المرجح أنهم كانوا يذهبون إلى الكنيسة. ومن المرجح أيضًا أن هذه الكنيسة كانت تعكس تراثًا ثقافيًا عرقيًا قويًا. مع أنهم لم يكونوا أعضاء فى الكنيسة اللوثرية، وقد ذهبوا إلى الكنيسة اللوثرية النرويجية ولم ينتموا إلى الكاثوليكية، وإنما ينتمون إلى سانتا لوتشاى أو سانت باتريك. بعض هؤلاء الرجال يعرفون أعضاء من جماعات عرقية أخرى من خلال المدارس العامة، أو أخيرًا من خلال مكان العمل، وذلك لأن الكثير من جنود الحرب العالمية الثانية كانت خبرتهم الثقافة فردية خاصة بهم، وأول وأروع تعرض للثقافات الفرعية الأخرى والأفكار الأخرى حول معنى أن تكون أمريكياً حدثت أثناء الحرب نفسها. بمعنى أن أفلام الحرب تحتفى بشعور مشترك بالهوية والمجتمع القومى الذى كانت الحرب ذاتها مسئولة عنه بشكل كبير.

ولا يعنى ذلك أن الرسالة التى حملتها أفلام الحرب العالمية كانت دعائية خالصة. والحقيقة أن علماء الاجتماع المعنيين بالمجتمع المدنى يرون أن الخبرات والتجارب داخل جيرة شديدة الالتصاق تسهل من الجماعية. كما أن المؤسسات الوسيطة للمجتمع المدنى كالأسرة والأحياء المتجاورة والكنيسة عبرت الفجوة بين مجتمعات معينة وبين الأمة. وأقصى ما تفعله هذه المؤسسات هو أن تغرس فى الذهن شعورًا مشتركًا بالهوية القومية والتضامن، حتى وإن عبرت ودعمت هوية خاصة وفريدة. فإذا ما كان الأمر كذلك، فإن هويات المجتمع القوية والأحياء تحديدًا هما ما يسهل وجودهما معًا فى المجتمع الأكبر والأكثر اتساعًا. ولدى الناس شعور قوى بما يعنيه أن يكون المرء عضوًا فى مجتمع. كما أنه يعنى أيضًا طوعًا أو كرهًا شيئًا مثل رؤية بورن التى انتصرت فى أمريكا الحرب العالمية الثانية. وقد احتفظ الأمريكان بهوياتهم المنفصلة حتى وإن كانت لديهم القدرة على الترابط لتحقيق هدف عام.

ولكن دعنا لا ننسى أن المشهد السينمائى لوحظ عليه إغفاله، ما يعنينا هذا وهو «الأفارقة الأمريكان» ويجب التأكد من أن الحرب كان لها أثر ملحوظ من هذا الجانب أيضًا. فلقد ساعد الواقع المخزى بالعزل العنصرى على ضوء بطولة وتضحية الوحدات الزنجية، فى تسريع هجرة السود إلى الشمال تمامًا مثل خطوات ترومان المتقطعة نحو الحقوق المدنية. إلا أن إقصاء الأمريكيين الأفارقة فى أفلام الحرب يمثل المجتمع ككل. وجدير بالذكر أن كل المجتمعات العرقية فى الأربعينيات من القرن العشرين لوحظ عليهم هذا الشحذ للذهن وغرس الشعور القوى بالهوية العرقية والفضائل المدنية. ومنذ ذلك الحين أصبحوا متحدين فى رغبتهم فى إبقاء السود خارج السياق.

ومع تنشيط حركة الحقوق المدنية، أصبحت فكرة العزل العنصرى سواء أكانت متمثلة فى خزانات الشرب أم فى دور السينما وفى الأحياء مرفوضة ولا شرعية لها. نظرًا لأنها تعيق المواطنة الكاملة والإنسانية الكاملة. وقد ظهر إلى الوجود نموذج جديد لمجتمع لديه عمى ألوان. وأصبح عدم العزل العنصرى ضرب من البطولة المستحسنة وسيلة لا غنى عنها لتحقيق هذه الغاية. وفى خطابه الشهير عام ١٩٦٥ بجامعة هارفارد، ذكر الرئيس ليندون جونسون أن الفرق العميق الهدام بين «فقر السود» و «فقر البيض» ببساطة ولسبب وحيد هو توابع الوحشية القديمة وظلم الماضى والتعصب الحالى. ولذلك فقد أعلن توسع جهود إدارة جونسون فى رأب هذا الصدع لمعالجة هذه الفوارق، ومن ثم فإن الأمة قد تصل يومًا إلى الوقت الذى تكون فيه الفروق بين السود والبيض هى لون بشرة كل منهما(١٠).

وفى دراسة لحالة العلاقات العرقية والمجتمع المدنى بنهاية القرن يمكننا القول بأن نصائح جونسون المأمولة لا تزال كما هى منذ أن صدرت عنه. ومن المؤكد أنه من السهل نسيان أو تصغير شأن الإنجازات التى يمكن ملاحظتها لفترة الحقوق المدنية، برغم ذلك ظلت هذه الحال بعد أربعين عامًا من سماعنا لكلمات ليندون جونسون، و٦٠ عامًا بعد الحرب العالمية الثانية، وكان أعظم تفاعل بين البيض والسود قد حدث فى الأماكن التى يجب أن يكون فيها هذا التفاعل. فنراه يحدث فى المدارس، وأماكن العمل وفى الجيش. والمجتمعات التى يندمج فيها البيض والسود شائعة لكنها تظل مع ذلك سلعة نادرة، وحتى عندما توجد هذه المجتمعات فى الحقيقة، فمن غير المرجح أنها تمثل نوع الالتحام الأخلاقى الذى كانت تتميز به الأحياء السكنية فى الماضى. وبالنسبة لفكرة الجماعية ربما تصبح يومًا محددة فقط من خلال ما تتسم به من صيغة، ويبدو هذا الهدف غير وارد فى الذاكرة.

وإدراكنا التاريخى يسمح لنا بالشك بأن إحساسنا بالبعد وليد حقيقة أنه بينما قد تكون نيّات الرئيس جونسون لطيفة ومعتدلة، إلا أن سياساته تفتح أبواب النقد حيث وقوف المجتمعات المحلية ضد زمجتمع واحد كبير One big Community وفى النهاية نجد أن هدف وضع حد للإقصاء العرقى الذى تحدث عنه جونسون يحمل فى طياته تشابهًا كبيرًا مع حقبة الحرب العالمية الأولى عن المجتمع القومى.

وكان جونسون أيضًا يعتقد فيما يطلق عليه اليانكى فى التجربة الأمريكية، وأراد استخدام قوة وسلطة الحكومة القومية لتعزيز هذه الغاية. ويجب التأكد من أن كلتا الحركتين كانت ممتلئة بالأمل والأفكار النبيلة، ونتاجًا لأفضل النيّات فى محاولة لإيجاد

حل للمشاكل الخطيرة الناجمة عن العنصرية. لقد دفع كل من ويسلون وجونسون إلى الأمام بفهم مختلف عن مساوئ وشرور المحلية Loacalism. ولكن كليهما وصفها بأنها شر. وعلى الأقل يمكن للمرء فى الحالة الأخيرة أن يرى بوضوح نوعًا من النجاحات. فقد قللت حركة الحقوق المدنية من شأن الروح الاجتماعية لجيم كرو. وبمنظور أكبر فقد حققت الأهداف التى وضع الخطوط العريضة لها ليبمان كرولى، حيث شاهد خراطيم الحريق وهجوم الكلاب وتفجير الكنائس التى تثير الإجماع القومى الأخلاقى الذى حطم النزعة المحلية فى الجنوب القديم. ولكن بشكل عام مع حث وتحريض الحركة التقدمية على التجانس، إن عدم الإقصاء العرقى يبحث دائمًا عن مجتمع فى مستوى غير معرَّض للتوتر وهو الأمة، كما أنه بحث عن طمس أخطاء التعصب والقضاء عليه وذلك بإطفاء الهوية العرقية والاختلاف الثقافى ببطء. وكما يبدو لنا من المنظور المعاصر وسمو نيّاتهم، فشلت كلتا الحركتين فى تحقيق غاياتهما القصوى، لأن كلا الهدفين قد انحرف عن مساره منذ البداية.

وهناك صلة مماثلة على كلا الطرفين. لاحظ أن هناك نوعًا من العزلة تتصل بكل من سياسات الهوية والجيرة فى الأحياء فى أمريكا الحرب العالمية الثانية. أيًا كانت أوجه الخير الموجودة فى هذه العزلة والممكنة داخل مجتمع معين، وهى نقطة محل خلاف، فإنه يوجد نوع من العزلة واللا تسامح، وهى تضعف الالتزام بالصالح العام. وما وراء الإثنية. كانت أمريكا الأربعينيات فى معظم أجزائها قادرة على تحقيق الخير العام لكنها حبيسة مفهوم عرقى ضيق. إن سياسات الهوية المرتبطة بأمريكا المعاصرة تسعى إلى التوحيد وترفض هذا المفهوم. وهى إذ تفعل ذلك فإنها تجعل البحث عن الصالح العام ليس ممكنًا أكثر ولكنه أكثر بعدًا. بل إنها تميل بشكل كارثى إلى رؤية «الثقافة» نتاجًا للعرق أو النوع الاجتماعى. وهو الأمر المأسوى والمؤسف. وفى كلتا الحالتين فإن الالتزام نحو مجتمع بعينه من الأساس يضعف البحث عن الصالح العام الذى يكون عاماً بصدق بدون دفع نحو التجانس.

هذه الرحلة الطويلة وغير السعيدة عبر التاريخ الأمريكى فى القرن العشرين، تظهر لنا فى النهاية أن هناك أبعادًا مشتركة للمشكلة العرقية ولمشكلة المجتمع. وبعد أن عشنا مرحلة ما بعد ويلسون وجونسون، يتضح لنا جلياً أن المجتمع الحقيقى والمستدام هو المجتمع المحلى، وأن المجتمع القومى فى أحسن معانيه لا يعدو كونه حقيقة مؤقتة. وإن تطبيق الدمج العرقى ممكن أن يعالج الظلم التاريخى الخطير، والحكومة القومية القوية قد تكون قادرة على تحسين عواقب اللا مساواة للرأسمالية الشرسة، ولكن لا تستطيع

أى منهما خلق مجتمع، ولا يمكن لأى منهما إعطاء شرعية أو البحث عن مكاسب فى عملية تجانس التجربة الأمريكية.

غير أنه فى كلا المثلين تظل هناك مشكلة خطيرة. من ناحية نريد تنشيط مؤسسات الثقافة المدنية، وبناء الفضيلة فى الأحياء كما كانت منذ جيلين. ونتساءل: هل هذه الأحياء التى تتسم بالجيرة الجديدة لا تعتمد على أو على الأقل تنمو بقوة على نوع من الهوية الإثنية العرقية التى تدعم وتساند عصبيات طويلة الأمد. ومن ناحية أخرى نريد أن نحسّن الأمور، وأخيرًا ننهى بقايا الثقافة العنصرية، ويتطلب ذلك الالتزام بمفهوم محدد للعدل والاستقامة وتطبيق النظام الذى يكاد يكون عالميًا، ولنتجاوز روح العزلة لدى المجتمع العرقى. وبالطبع هناك دائمًا الأصوات التى تمثل إما رؤية شديدة الحماس لمجتمع متحد (ما لم يكن متجانسًا) مجتمع مكون من قومية وحيدة أو العكس مجتمع ينادى بالانفصال. ومن أشهر الأعمال التى تحذر السود من أى نوع من الاتصال بالبيض أو بناء مجتمع بالاشتراك مع الأمريكيين البيض وفقًا لما ما كتبه جيمس كون فى الكتاب المسمى (اللاهوت الأسود والقوة السوداء)(١١). وتضع لغة كون العنيفة السود بعيدًا عن البيض. وإمكانات الحوار عند كون ببساطة غير موجودة، أو أنها موجودة بطرق واهنة وأضعف ما تكون. ويقول إن لديه (كلمة لهؤلاء البيض) وهذه الكلمة هى أن الأبنية التى يسميها مجتمع البيض أشبه بقوة شيطانية.

إن غضب كون له أسبابه المفهومه بالطبع. ولكن المسيحية، ويجب أن يقال الليبرالية التى قضى كون وقتًا لا بأس به وهو يعنّفها ويوبخها، كلها تعتمد على إمكانية التحرك والتجاوز لما بعد الاستياء والامتعاض حتى فى مواقف القهر. وهذا هو ما يمكن أن نسميه على أقل تقدير بالتحدى غير العادى وطلب الحماية، وكون لا يريد أى جزء فيه. فالسياسة - بالنسبة له - هى حرب ولكن بوسائل أخرى لأنه يترك الباب مفتوحًا لاستخدام العنف إذا ما وجد السود أنه أمر لا غنى عنه. وهو يدعى أنه لا يوجد موقف معتدل فى الحرب(١٢). والآن أصبحت المشكلة فى هذا الموقف العقلى هى الاستبدادية: وهى تتطلب استسلامًا تامًا أو انتصارًا مطلقًا. وهذا بالطبع ليس سبيل السياسة الديمقراطية والتى دائمًا ما تكون عملاً مثيرًا للإحباط . وسلسلة من نصف التقدم ونصف التراجع ويكون المرء مضطرًا للتفاعل مع أناس مختلفين وهم يخالفون ما استقر عليه المرء نفسه. وفى هذا الاعتراف يكمن التحدى الأساسى فى خلق واستدامة المجتمعات والمجتمع الذى يتجاوز كل ما هو عرقى وإثنى.

وصعوبة موقف كون هو: أنه يترك لهؤلاء البيض مساحة صغيرة يمكن من خلالها إظهار القليل من الصداقة والتضامن مع الأمريكيين السود. ويمكن القول بأن المرء يدان إذا لم يفعل شيئًا أو يدان أيضًا إذا فعل شيئًا ما. ويقترب كون من مارتن لوثر كنج بلطف، ولكن بطريقة تظهر تفوقه فى فهم البيض بالادعاء بأن البيض أحبوه (أى مارتن لوثركنج) لأن أسلوبه وطريقته كانتا الأقل تهديدًا لبناء قوة البيض، وليس لرغبته فى تحرير شعبه[١٣]. ويمتدح هـ. ريتشارد نيبور المثال التاريخى لتعبد البيض والسود معًا واشتراكهم فى العبادة معًا. وبالنسبة لكون فإن هذا الشكل من أشكال الدمج العنصرى مجرد طريقة لمنع السود من السيطرة التامة على كنائسهم الخاصة، ويمكن القول إن عملية الدمج العرقى طريقة لإيجاد مسار للسود[١٤]، ولكن هذا المسار جرى على عكس المراد منه حسب تجربتنا وتجربة آلاف آخرين. تستدعى إيلشتاين على سبيل المثال، مشهد عودة أخواتها من مؤتمر لقادة الشباب اللوثرى فى شيكاغو عام ١٩٥٦. وهن يتحدثن بشكل خطابى عن مارتن لوثر كنج بحماس تعوزه الحجة. وذلك بعد استماعهن لخطابه الموجَه للجماعة. وحول أوضاع الأمريكان الأفارقة فى الأراضى الجنوبية للولايات المتحدة.

وبالنسبة لهؤلاء الذين يعتبرون منا نحن، والذين يعيشون فى مدن صغيرة شمالى كولورادو فقد كانت أمرًا مرعبًا ينبئ بحدوث اضطرابات. وقد بدأنا فى النقاش والحوار حول ذلك فى مدارسنا وكنائسنا. وكانت إيلشتاين وواحدة من أخواتها ضمن أول حركة احتجاج (على الأقل حسب الأوراق الرسمية المحلية) تم أمام مكتب البريد الفيدرالى فى فورت كولنز فى كولورادو وقت اعتصامات بيرمنجهام ضد التفرقة العنصرية. وقد بدا كما لو أن هناك ما نستطيع أن نفعله ونحن ملزمون بالقيام به.

والآن تبدو هذه الأشياء، مسائل صغيرة ولا شك. ولكنك لا تستطيع أن تكون مواطنًا عالمياً فى أى مكان وأنت آمن فى الفناء الخلفى لمنزلك. ومن الأمور الحيوية أن تقوم بالأفعال المهذبة التى يمكن للواحد أن يكون قادرًا على رؤية نفسه مواطنًا يسهم بمعنى أكبر فيما يبدو مجتمعًا يتمتع فيه بالحرية والعدل والاستقامة.

ويقلل كون من شأن هذه الاحتمالية بالنسبة «للبيض» وهو ما يتسق مع نصيحته بالانقسام إذا لم يكن انفصالاً تامًا. إذا ما كان المجتمع الأبيض «عنصرى ضد المسيح» فلماذا يريد السود الأمريكيون أى شىء يفعلونه مع هذا المجتمع؟[١٥]، وإذا ما كان اللاهوت الأسود ينصح كل السود بأن يكونوا متشككين وعلى حذر من كل البيض، فإن الهدف الأسمى هو أن نقف ونشكو كل منا الآخر عبر مسافات واسعة أكثر من كوننا

نشتبك أحيانًا، ما يكون بغضب وأحيانًا بقتال، ولكن الاشتباك برغم ذلك يكون باعتبارنا مواطنين أحرارًا أو يجب أن نكون مواطنين أحرارًا[١٦]. الاقتراح بأن تُضرب معاهد اللاهوت بالمولوتوف مسألة لا يمكن التجاوز عنها ولا تبدو طريقة لبناء الجسور السياسية اللازمة لتحقيق غايات سياسية دائمة[١٧]. وهذا يقودنا إلى الإقرار برؤية مارتن لوثر كنج ليس لأنها سهلة ولكن تحديدًا لأنها صعبة. وتحتاج إلى روح غيور وأريحية (أكثر منها دعوة لانسحاب مرير) وهو أمر يجعل من الصعب على الناس أن تسيطر على الانسجام وتتحكم فى وجوده. ولكن التحكم فى هذه الروح، التى يصر عليها كنج، والتى يجب أن نحتضنها مع وصولنا إلى مفهوم معقد للحرية المكونة من عدد من اللوائح النافذة.

إن السياسة المعتدلة التى يفتح أصحابها أيديهم علامة على الصداقة المتوقعة مستقبلاً وبنيّات حسنة لكل الناس، بيض أو سود، أغنياء أو فقراء، مثل هذه السياسة تعادى هؤلاء الذين يريدون سياسات شمولية. لكن الكراهية سهلة والحث على الارتداد لدى الزملاء من الرجال والنساء لا يحتاج سوى جزء قليل من الضغينة. وأن يشتعل أوار الكراهية ثانية. والصعب فعلاً هو محاربة إغراءات الكراهية وفتنتها، وخاصة عندما تأتى إلينا باسم الثورة. ويعرف مارتن لوثر كنج جيدًا ما تجربة وخبرة «السياسى» وكيف أنها تستقر بشكل صعب داخل حدود سياسة محصورة فى مجرد البروتوكولات أو إجراءات شكلية فقط. إلا أنها تظل برغم ذلك بديلاً لا بأس به عن سياسة العنف الثورى، فكل منها إما تدمر أو تضعف المجتمع. وقد تحدث المؤرخ ريتشارد كنج عن «ذخيرة الحرية» وهو يعتنق أفكار حركة الحقوق المدنية. وقد لاحظ أن الحرية فى الفكر السياسى الغربى لها أربعة معان أساسية على أقل تقدير: الحرية الشرعية الحرية باعتبارها استقلالا ذاتيًا. حرية المشاركة والحرية باعتبارها تحريرًا جمعيًا من حالة الخضوع. إن عشرات الآلاف من الشعوب العادية الذين وجدوا فى أنفسهم الشجاعة على العمل لصالح كل «أنا» وهم إذ يفعلون ذلك يساعدون فى خلق «نحن» محصلة لرؤية نبل المجتمع الديمقراطى. لقد كان قانون المواطن الحر يدل على بدايات جديدة. ويولد ممكنات كانت تبدو من قبل من الممنوعات. لإدراك أهداف حركة الحقوق المدنية، فإن ما أعنيه هنا من هذه الأحداث هو التالى: التخلص من العزل العرقى وحرمان السود من الحقوق السياسية مثل حق الانتخاب والتصويت والرؤية التكاملية والتضامنية للحرية والتحول الذاتى المؤسسى لهذه الحرية باعتبارها محيطًا خارجيًا أو نوعًا من الخيانة، وهو فقدان القوة الأخلاقية والتعقيدات التاريخية لهذه الحركة[١٨]. وفى ثقافة تعج

بالسخرية فهى لا شك تبدو كالاحتفاظ بالكعكة مع أكلها فى ذات الوقت، ولكن ما نريده ما هو مقدمة راندولف يورند باعتبارها مثالاً للمجتمع الأمريكى. ولحسن الحظ فإن هذا المثال قد وجد له مناصرين قادرين. ولذلك فإننا قد اقتربنا من تحويل كلمات مارتن لوثر كنج إلى حقيقة.

لقد ناصر مارتن لوثر كنج كثيرا البرنامج الذى دعا إليه الرئيس جونسون، والحقيقة أنه ذكر مرارًا أن البرنامج العرقى وتفكيك قوانين جيم كرو كانت فى حد ذاتها مدخلاً جيدًا. وقد اعترف كنج أنه برغم كون هذه التغيرات «قد لا تغير القلب» فإنها تستطيع «إضعاف من لا قلب له»(١٩) برغم ذلك فقد كان كنج شديد العناد فى إصراره على أن «الدمج العرقى» لم يكن كافيًا. فقد قال: «هدفنا الأسمى هو التكامل» وقد زعم كنج أن الدمج العرقى ليس إلا مجرد وصف طبيعى «مجرد أول خطوة على الطريق نحو مجتمع صالح»(٢٠). والتكامل الحقيقى حقيقة روحية تتجسد فى المجتمعات المتحولة. وهى تعكس الإيمان بقدسية كل الأشخاص ولا تتطلب أى شىء أكثر من تغيير القلب.

الحقيقة أن بلاغة كنج عكست نغمة أو الاتجاه العام لعصره. وكانت كتاباته فى بعض الأحيان صدى لإستراتيجيات جونسون ومحاولته جلب كل الأجناس معًا، وذلك بإنهاء الاختلافات الثقافية.

ولقد استخدم كنج أيضًا مصطلحات تذكرنا بالحوار التقدمى المؤمن بقدرة الحكومة على التغيير الاجتماعى، بل إنه تكلم عن المجتمع القومى. لكن هذه الكلمات ليست كل الحكاية، لأن التكامل عملية تحول معقدة، ولأنها احترمت الوضع القانونى لكل الأشخاص، ولم يكن كنج يريد التخلص من العرق أو الإثنية، أو يجب أن تكون هوية اليانكى منفصلة عن هوية كل شخص. وباختصار فإن التكامل الحقيقى لا يشكل عملية التجانس. وكلماته تستحق الاقتباس بالتفصيل:

> يعتبر الزنجى ابن ثقافتين: أفريقيا وأمريكا. والمشكلة فى أنه أثناء البحث عن الكمال نجد كثيرين من الزنوج يبحثون عن قبول جانب واحد فقط من طبيعتهم. البعض يرفض تراثه الثقافى ويشعرون بالخجل من لونهم ويخجلون من الفن والموسيقى الزنجية ويحددون ما هو جميل وصالح من خلال مقاييس مجتمع البيض. وهم قد انتهوا بالإحباط وبدون جذور ثقافية. البعض الآخر يرفض تمامًا كل ما هو أمريكى ويتوحدون مع الهوية الأفريقية كلية وحتى إلى الحد الذى يجعلهم يرتدون ملابس أفريقية، ولكن هذا الاتجاه يقود إلى الإحباط لأن الزنجى الأمريكى ليس أفريقيًا ... والزنجى الأمريكى ليس أفريقيًا بالكامل وليس غربيًا بالكامل. إنه افرو - أمريكى. إنه هجين حقيقى مزيج من ثقافتين(٢١).

لقد اعتقد مارتن لوثر كنج أن النموذج الروحانى للتكامل يحتاج إلى وجود المساواة والحالة المجتمعية معا مع الفخر العرقى والإثنى والتنوع الثقافى والروحانى وتحدى التبادل.

ومن المفهوم أن الأفكار الموضوعية لدى كنج بالنسبة للعلاقات العرقية صدى لأفكار راندولف بورن الموضوعية بالنسبة للثقافة الأمريكية. وهما يشيران بشكل مستقل إلى عبارة زالمجتمع المحبوبس ليصفوا ما يمكن أن يكون عليه المجتمع الأمريكى المتكامل بصدق والمكون من مجتمعات متنوعة. وقد استخدم كنج مصطلح المجتمع بما له من بُعد روحى عميق. ولكن فى كلتا الحالتين فإن مداخلاتهم أظهرت أن ما هو مطلوب هو عمل غير سهل. فهو عمل خير يعمل على تحقيق التوازن الميدانى العميق بين الاتحاد والتنوع ما بين الجمعية والإجماع. ونحن نعرف أننا فى عصرنا المنهك أن نصائح كنج متخمة بالكثير. وأننا لم نبذل أى مجهود لربط هذه النصائح بمقترحات سياسية محددة والكثيرون من المعنيين بهذه القضايا قد يخشون من أن كل ما يثار حول تلاحم الأحياء ليست أكثر من إستراتيجية متقنة للحفاظ على الفصل العرقى. وهذه الأمور مرعبة حقًا ولا نريد أن تقلل من شأنها وأهميتها، ولكن العلاقات العرقية فى الولايات المتحدة الأمريكية، قد يبدو أنها وصلت إلى طريق مسدود فى السنوات الأخيرة. وفى بعض الأوقات تصل إلى الاحتقان المميت. وهناك حوار جديد ومتكرر حول تصدع لا حل له فى جسم السياسة الأمريكية. فإذا كان الأمر كذلك ربما كان من الأوفق أن نقترح أن نأخذ نظرة أخرى على ما نريد تحديدًا إنجازه لمجتمعاتنا وباسم نظام الحكم لدينا. فإذا كان مثل إعادة البحث هذه تسمح لنا بالتكامل وتحقيق آمالنا بالعدالة العرقية والمساواة مع اهتمامنا العام حول الثقافة الأمريكية والمجتمع، فإن ذلك سيكون أفضل كثيرًا.

هوامش الفصل الأول

١ - نعتمد هنا على محاضرة ألقاها .Jean Bethke Elshtain in 1992 at the University of Dallas

٢ - إن إقصاء الأمريكان الأفارقة فى هذا التصوير لبوتقة الانصهار العسكرية كان شائعًا لكنه ليس بكامل. وفيلم (باتان) ١٩٤٣ هو المثال الذى قد يكون أهم مثال عكس على ذلك.

انظر Larry May حكايات التحول والخضوع فى أفلام الحرب العالمية الثانية فى:
"Making the American Consensus: The Narrative of Conversion and Subversion in World War II Films", in Lewis A. Erenberg and Susan E. Hirsch. eds., The War in American Culture: Society and Consciousness During World War II (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 76 - 77.

٣ - يمكن الاطلاع على القصة الأطول فى: Jean Bethke Elshtain, Women and War (New York: Basic Books, 1987)

٤ - الحرب العالمية الأولى والمجتمع الأمريكى: Over Here انظر هنا David M. Kennedy The First World War and American Society (New York: Oxford University Press, 1980) P. 17.

5 - Quoted in ibid., p. 87.

6 - Quoted in ibid., p. 24.

7 - Randolph Bourne, ;Trans ـnational Americaس, in Christopher Lasch, ed., The Radical Will: Randolph Bourne, Selected Writings, 1911 - 1918 (New York: Urizen Books, 1977), p. 262.

8 - Charles Taylor. Multiculturalism and the Politics of Recognition (Princteon: Princeton University Press, 1992), P. 34.

9 - Alexis de Tocqueville, Democracy in America, trans. George Lawerence. ed. J. P. Mayer (New York: Anchor Books, 1969), esp. vol. 2.

10 - Lydon B. Johnson, " The Howard Univeristy Address", in Diane Ravitch, ed., The American Reader (New York: Harper Collins, 1990), pp. 341 - 2.

11 - James H. Cone, Black Theology and Black Power (New York: Orbis Books, 1997; Published originally in 1969).

١٢ - المرجع السابق ص ٦٧ يجب أن تذكر هنا أن كون يسترجع ما كتبه ألبرت كامو فى الموضوع داعمًا لموقف «الكل أو لا شىء» عندما تكون هذه النظرة ينكرها كامو بشكل واضح. ويربط كامو هذه النظرة مع التمرد الميتافيزيقى وبرفض أكثر أشكال التمرد التى استلهمها الماركسيون. ويصر كامو على أن التمرد على عكس ما يؤكده هو على أنه ثورى، ودائمًا ما يؤكد التضامن مع الآخرين حتى فى الثورة. وأساس التمرد هو أنه أو أنها يجب أن يعترف بحدود ذلك. والتمرد يطمح فقط إلى ما هو نسبى. وبالنسبة لكامو فإن المتمرد يؤكد استمراره لأن هناك حدودًا للتمرد نفسه.

انظر كامو:

The Rebel (New York: Knopf, 1956), pp. 14 and 290, and contrast With Cones comments about Camus, especially on p. 7.

وقارنه مع تعليقات كون حول كاموس خاصة.

13 - Cone, Black Theolgoy and Black Power, p. 56.

14 - Ibid., P. 77.

15 - Ibid., p. 135.

16 - Ibid., P. 145.

١٧ - المرجع السابق (ص ١٣١) مشكلة أخرى هى إصرار «كون» على الحديث عن «ثقافة بيضاء» لكننا ليست لدينا فكرة حول ما الثقافة البيضاء والبياض ليس فئة متماسكة منطقيًا. هل «الثقافة البيضاء» هى مسرحيات يوجين أونيل؟ أفلام جون فورد؟ كتابات هيرمان ميلفيل؟ براجماتية وليام جيمس النزعة النشطة اجتماعيًا لجين آدامز؟ معاهدة القتال لدورتى واى؟

هناك كثير من التنويعات وعدم الاتفاق والاختلاف الجوهرى فى الرؤى حتى نتحدث عن شىء واحد نطلق عليه الثقافة البيضاء. وهو فى الحقيقة شىء غير مترابط. هناك ثقافة أمريكية وهذه الثقافة بدون تفكير وبدون مساهمات الأمريكان الأفارقة.

18 - Richard H. King, Civil Rights and the Idea of Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 28. الحقوق المدنية وفكرة الحرية

19 - Martin Luther King Jr. "A Public Address Before a Nasshville Church Conference" (December 27, 1962), in Testament of Hope, p. 18. خطاب عام أمام نادى الصحافة القومية

20 - Martin Luther King Jr. "A Public Address Before a Nasshville Church Conference" (December 27, 1962), in Testament of Hope, p. 18. خطاب عام أمام مؤتمر كنيسة ناشفيل

21- Matin Luther King, Jr., Where Do We Go from Here: Chaos or Community? (New York; Harper and Row, 1963), cited in A Testament of Hope, p. 588. «أين نذهب من هنا: فوضى أو مجتمع»

الفصل الثانى
المجتمعات الهامشية

كريسبين سارتويل

تم القبض على تجار مخدرات بالقرب من مسكنى أخيرًا. لم تكن تلك الضبطية مسألة عادية، لأن اثنين من المقبوض عليهم كانا من «أميش» وكانا قد قُبض عليهما مع أعضاء فى عصابة باجانز من راكبى الدراجات البخارية. وقد قُبض على هؤلاء بسبب قيامهم بشراء الكوكايين من فيلادلفيا وبيعه لأعضاء من جماعات شباب أميش، ويبدو الصراع والصدام بين عوالم شديدة التطرف لدرجة لا تصدق، ويواجه النظام القديم محاربى الشوارع، باجى يقابل هارلى. والمسيحى يقابل المتهرطق أبنر، وأبنر يقابل تويستد وتروج (لست أمزح بشأن الأسماء فهى أسماء حقيقية). ولكن الأميش والباجانز لديهما الكثير من الأشياء المشتركة. الأميش تتعرّى للسائح فى مقاطعة لانكستر وهن يتربحن تجاريًا مما هو غير تجارى من التسويق الحديث للأبرياء والبسطاء من الناس الذين على ما يبدو أنهم ملتزمون بالعيش فى الماضى. ولكن لا أحد يعيش فى الماضى لأن الأميش أول من أقروا بذلك. والتسويق القاسى للأميش ليس بالمسألة المثيرة للسخرية. إنه مجرد مثال واحد للتسويق القاسى لكل شىء. ما يسوق هنا هو جماعة ترفض التسويق. إن أعمال مقاطعة لانكستر تبيع بالتجزئة وهم البراءة. الباجانز ليسوا أبرياء بمقياس أى شخص، ولكنهم أيضًا شكلوا مجتمعًا فى كثير من الأحوال يرفض شكل التيار الرئيسى للحياة. والباجان مثل الأميش يشكلون مجتمعًا منعزلاً، وقد كرسوا أنفسهم لتربية النفس على ما يمكن تعريفه من خلال معارضتهم للثقافة السائدة. من أطقم الملابس إلى رابطات العنق وناطحات السحاب والعربات الفخمة المكيفة. والباجانز

مثل «الأميش» يمثلون بالنسبة لبقيتنا الحياة خارج التيار السائد، حياة تهرب من بعض الضغوط والآلام والمتع السابقة التجهيز لما بعد الحداثة. ربما نخشى هؤلاء «الباجانز» ولكننا أيضًا ننظر إليهم باعتبارهم نموذجًا للرومانسية. وكما نفعل مع «الأميش» من الأشياء التى تجعل الباجانز فى نظرنا رومانسيين والتى تجعلنا نتطلع إليهم هو تلاحمهم الشديد باعتبارهم مجتمعًا.

وتصبح مجتمعاتنا قومية أكثر فأكثر وحتى يمكن القول إنها (كونية) أو على الأقل هكذا تستمر الثرثرة المألوفة بين الناس. وأكثر فأكثر يصبح ما يعطينا الهوية الجمعية ويقربنا منها هو نفسه ما ترفضه الأميش والباجانز، ثقافة الاندماج. ثقافة الحقوق السياسية المتساوية وثقافة العلامات التجارية (اللوجو)، والإعلان، الإعلام الجماهيرى. الأميش والباجانز يريدون أن يغادروا ويبتعدوا عن الاقتصاد الكونى والعيش فى مجتمع شديد المحلية وشديد التلاحم.

فى هذا الفصل سوف أقوم بكشف تداعيات قليل من الأشياء المؤكدة والواضحة:

أولاً: لا توجد مجتمعات تتكون من مليون أو ٢٧٠ مليونا أو ستة بلايين نسمة. والحديث عن مجتمع قومى أو عالمى يجب قراءته وفهمه على أنه عبارة مجازية أو استعارة وهى شىء جيد أيضًا. لأن أى مجتمع بهذا العدد سوف يكون شيئًا مرعبًا. قد لا يكون هناك أمريكيون أو مجتمع عالمى. واتحاد الجماعات الكبيرة بهذا الشكل فى الحقيقة ليس إلا نكتة سخفية. أسطورة خالدة فى خطبة سياسية أو تجارية فارغة من المعنى. فتوجد المجتمعات عندما يلتقى الناس وجهًا لوجه. حيث يستطيع الناس فعليًا معرفة كل منهم الآخر وأن يجدوا طريقة للعيش معًا.

ثانيًا: تتكون المجتمعات من خلال الإقصاء: وذلك بإقصاء الآخرين أو يكون هذا المجتمع هو نفسه تم إقصاؤه من الآخرين. وعادةً ما يكون الاثنان معًا. وقد لا يكون هناك مثال أوضح من حالة الأميش أو الباجانز.

وإذا ما كان لا يزال هناك أى مجتمعات حقيقية فى الولايات المتحدة فإنها مجتمعات تشبه تلك.

ثالثًا: الأماكن التى يحدث فيها ظهور المجتمعات فى ثقافتنا هى مجتمعات على الهوامش مثل حليقى الرؤوس، والجماعات الدينية الغريبة، وعصابات الشوارع، والأقليات الجنسية، المدمنين، والعائدين من الإدمان، والميليشيات العسكرية،

والكوميونات الزراعية التى تركت من الستينيات. ويجب أن نكون مرفوضين أو أن ترفض نفسك من التيار الرئيسى للثقافة لتجد جماعة حقيقية. إن ضاحيتك التى تعيش بها وقطعة الأرض التى تحتويك لن تقوم بهذه الوظيفة. إن نطاق ثقافتنا الجمعية ضخم، وغير آدمى. ومؤسساتنا وحكوماتنا وهيئاتنا لم يعد لديها شىء تفعله مع المجتمع. إنها دائمًا فى الهامش وفى الصدوع والفُرج. فى الفراغ الصغير حيث يخفى الناس أنفسهم من هذه المؤسسات أو يجابهونها. هنا تكون إمكانات وجود المجتمع.

الإقصاء أو الاستبعاد

يتشكل المجتمع من خلال الإقصاء والعنف الخارجى والداخلى. إن ما هو متعارف عليه عادةً تتم بلورته من خلال عملية كبش فداء. حيث يُختار شخص سواء أكان الاختيار عشوائيًا أم غير ذلك، ويتم التعامل معه على أنه شخص غريب عن الباقين. هذا هو ما تنتهى إليه كفرد أو شخص عادى، فأنت واحد من هؤلاء الذين يعذبون الناس الذين ترى فيهم شيئًا من الغرابة. إذا ما أردت أن ترى هذه العملية عمليًا يمكنك أن تنظر بعين فاحصة إلى أى فناء مدرسة أو ربما أمكنك استعادة الذاكرة. والشىء الأساسى أن الشخص الذى يتم اختياره للإقصاء على أنه غريب السلوك قد لا يكون كذلك فى الحقيقة، حتى بأى معنى لهذا المصطلح «غريب الأطوار: Weird» يمكن أن نستخدمه داخل سياق ما، ولكنه ببساطة استبعاد أو إقصاء شخص ما على أساس أو على غير أساس على الإطلاق. مثل هذا الإقصاء أو الاستبعاد هو ما يجعل صناعة المجتمع لدى الأطفال ممكنة. وذلك لأن الإقصاء يحدد الهوية التى يتشارك فيها الأطفال. فنحن الناس الذين ليسوا متشابهين هنا، ونحن الناس الذين لا تنطبق عليهم صفة «الغريبى الأطوار» أو الشواذ أو المتخلفين. وعندما كنت فى المدرسة الإعدادية التقطنا فتاة اسمها «شيلى» ولغير سبب على الإطلاق. وأستطيع الآن أن أتفهم الأمر تمامًا، وقد قضينا كل العام الدراسى فى الصف الخامس نعذبها نفسيًا بسبب هذه الغرابة التى كنا نعتقد فى كونها تتصرف بها. وأعتقد أنها تتذكر هذا الأمر تمامًا وبصورة حية.

وقد أصبح البشر الذين يجدون أنفسهم مستبعدين بهذه الطريقة أو الذين أقصوا بأنفسهم عن جماعاتهم الخاصة الآن، أو فى أيامنا هذه يشكلون مجتمعات على الشبكة العنكبوتية، أو قد يشكلون مجتمعات تحتفى بنوع الأشياء الغريبة (وبالطبع هذه

الجماعات تمارس نوعًا مشابهًا من كبش الفداء المناظر) جماعات العنف، جماعات S & M، جماعات راكبى الدراجات البخارية، العصابات وما إلى ذلك، والقول بأن هذه المجتمعات ليست مجتمعات حقيقية أو ليست جماعات من الداخل بالمعنى الحقيقى أو أنها مجتمعات زائفة، مجرد تفكير مأمول. ربما كانت هذه المجتمعات أقرب إلى النموذج المجتمعى Communitarin ideal، أكثر منها للمجتمع الأمريكى. أو مهما كان التجريد المستعار الذى يثب إلى ذهنك.

والقول بأن هذه المجتمعات ليست مجتمعات حقيقية هو القول مرة ثانية «إنك غريب الأطوار» وبما يعنى أن تدين مجتمع عصابات الشوارع وتصفه بأنه غير حقيقى أو معيب، ويعبر تمامًا عن طريقة أخرى للقول بأنك تتمنى لو كان لديك مجتمع حقيقى، أو أن تحاول فى الواقع أن تصنع واحدًا منها. ومجتمع عصابة الشوارع يكون حقيقيًا مجتمعاً طالما كان من الممكن وجوده: فإنه يمثل نموذجًا قياسيًا، وبطريقة أو بأخرى نموذج مرغوب. ويجب أن تفهم ما أقصده بمجرد أن تقارن التلاحم والاتصال فى عصابة الشارع مع «المجتمع الأمريكى» أو «القرية الكونية» أو مع الضاحية المخططة بشكل دقيق.

ولا تحتاج لأن تكون جاك دريدا، أو جورج ويلهلم فريدريك هيجل لفهم كيف أن الهويات المسيطرة تشكلت فقط بالإقصاء. على سبيل المثال، فكر فى ما الذى يعنيه كونك شخصًا أبيض. الحقيقة أنه لا يعنى شيئًا على الإطلاق. والبياض بالنسبة للبيض نوع من الفضاء الفارغ فى التصنيف العرقى والمعيار الذى انحرفت عنه كل الأجناس الأخرى. وذلك لأن البيض هم من صنعوا شبكة التصنيف العرقى، البيض هم الذين كانوا أول علماء الأنثروبولوجى أو علم الإنسان. إن «كتابة الحياة الجنسية للمتوحشين[1]» أو قياس حجم جمجمة الأفارقة ضرب من ممارسة العلم المزيف بنفس الطريقة التى مارسناها مع «شيلى». إنها طرق لأن ترسم بصورة دقيقة ما هو عادى أو تحدد كل ما يعنى أن يكون إنسانياً، كما تحدد ماذا نعنى أن نكون أنفسنا. وهذه صور من القذف التى تجعل المجتمع ممكنًا. ونقول ثانيةً أن تكون أبيض هو أن تسكن فضاء فارغًا، ولكنه فضاء فارغ تم تفريغه من خصائص محددة ومعنية أو من جوانب الشخصية الإنسانية، وصوره الملفوظ التى تخلق البياض لها مضمون، فقد تشكل البياض عن سلسلة أساسية من الثنائيات التى تكون منها الميتافيزيقا الغربية: العقل والجسم، والثقافة والطبيعة، السيد والعبد، العقل العاطفة.

ولكى تكون أسود فى الخيال الثقافى للشعوب البيضاء هو أن تكون مجسدًا على مستوى عال أو حتى جسد خالص جسد صرف، وكل الصور النمطية للشعوب السوداء تدور حول الجسد والقوة البدنية: السود لديهم رتم خاص، فهم ذوو قدرة جنسية عالية، يتسمون بالعنف وما إلى ذلك من أوصاف.

مثل هذه الهلاوس واحدة من طرق استبعاد أو إقصاء البشر الآخرين وهى مناسبة لممارسة السيطرة على الآخرين واستغلالهم، كما أنها أيضًا طريقة لجعلنا أنفسنا من نعتقد أننا نحن أو ما يجب علينا أن نكون. أن تكون أبيض فهذا معناه أن تكون عقلا مفكرًا وليس قردًا، يعنى أن تكون لديك ثقافة ومن ثم تكون متحررًا من الطبيعة، ومعناه أيضًا أن تشتاق بشكل رومانسى نحو ما يعد ضمن الهلاوس المستبعدة عن النفس. ومع بعض التنوع فى التفاصيل يمكن أن يقال الشىء نفسه عن الهويات السائدة الأخرى. كأن تكون رجلاً يمارس الجنس المغاير (العادى) وما إلى ذلك.

إن «العقل والثقافة» وما يشبهها من مصطلحات هى عبارة عن مجردات خاوية، أو لنقل إنها التجريد فى حد ذاته. و«العقل» هو ما يطفو بحرية بشكل خاص داخل عالم المفاهيم. و«الجسد» أيضًا تجريد خاوٍ، ولكن الجسد ليس تجريديًا فى حد ذاته، وإنما أكثر من علامة تجريدية للخصوصية. وهذا هو السبب فى أن البياض من حيث معناه لا يحتوى على شىء. فهو علامة تجريدية على التجريد. والمحتوى الوحيد الذى لدى هذه العلامة ينشأ من إقصائها من علامة الخصوصية، وهى إقصاء يتحول فى الخيال لكل شىء خاص.

والنقطة المركزية لفلسفة السادير ماكلنتير وآخرين هى: أن المجتمع والهوية شديدا الالتصاق كل منها بالآخر. حتى إن المجتمع الذى تنتمى إليه هو الذى يورثك هويتك. وهى تبلور سلسلة من الأدوار الممكنة والمقبولة على سبيل المثال(٢). وإذا كان ذلك حقيقيًا، وأعتقد حينئذ أن هناك شيئًا مثيرًا سوف يأتى بعد ذلك حول الشعوب فى مواقع السيادة فليس لديهم مجتمع حقيقى. فكر فيما إذا كان هناك مجتمع، بأى معنى، من المحبين للجنس الآخر. الوقت الوحيد الذى فكرت فيه فى معنى مجتمع اشتهاء الجنس الآخر حدث عندما كنت فى قرية جرينتش فى شارع كريستوفر بؤرة للشواذ من الرجال فى أمريكا. مرت فتاة جميلة عبر شارع كريستوفر (على الأقل اعتقدت أنها فتاة) ولاحظت أن رجلاً آخر كان يحدّق فيها هو الآخر. نظر هذا الرجل لى ونظرت له، تبادلنا النظرات ثم ابتسم كل منا للآخر فى تعارف متبادل. كان كل منا يمكنه أن يتناسل

مع هذه الأنثى. فى الواقع لقد وصل كلانا فى هذه اللحظة إلى محل ستربتيز، وتناولنا البيرة معًا وتحدثنا عن النساء، لكن كل البارات كانت بارات رفقة Drog bars كل فتاة يرافقها رجل.

إن «المجتمع الأبيض» أو مجتمع الرجال (فكر فى غرابة هذه العبارات كما تبدو فى الحقيقة) مسألة غريبة أو ناقصة فى هذا المعنى.

أولاً: ليس لديهم وعى بأنفسهم باعتبارهم مجتمعاً، لأنهم ليس لديهم وعى بالهويات التى تكون مجتمعاتهم تلك.

وهذه الهوية تُصنع بشىء قريب من الإقصاء أو الاستبعاد الخالص. وهم يفكرون فى أنفسهم على أنهم أمثلة عادية ومحايدة فى ظروف البشر فى العالم. ونحن نتخيل أن هذه الهويات بدون محتوى، رغم أنها فى الواقع ذات محتوى محدد بإتقان. وقد تم وصفه من خلال سلسلة من الاستبعادات من الذات وقمع أجزاء من الذات. لذلك فإن الشعوب فى الجماعات المسيطرة لا يربطون أنفسهم بوعى كل منهم بالآخر عبر الاعتراف بالهوية المشتركة. وليسوا مضطرين للالتحام من أجل البقاء أحياء. وهويتهم هى تحديدًا افتقارهم إلى الوعى بهوياتهم الخاصة.

ثانيًا: وهنا أضع بعض الكروت الواقعية على الطاولة. فهناك شىء من الخلل فى هذه المجتمعات. لأن الهويات التى يبنونها مزيفة أو مصطنعة. فهى على سبيل المثال كما ذكرت من قبل نوع من الهلاوس. فى الواقع لا يمكن أن يكون هناك على سبيل المثال، مجتمع من العقول. لأنك تحتاج إلى أجسام كى تتواصل معها. والبياض الذى يبنى ذاته من قذف أشياء صغيرة لا قيمة لها من كل ثنائية. عمل مستحيل فى الواقع. والطلب على إظهار هذا الملفوظ دعوة للنفاق. فالبياض هو خوف مرضى وإقصاء للجسد. هذا الجسد لمخلوق يمكن فى النهاية أن يكمن فى نفور ذاتى وخيانة للذات. ويمكن للمرء أن يسمى هذا النفور وهذه الخيانة للنفس. «ميتافيزيقا» أو أمرًا فلسفيًا.

المجتمع والمعنى

هذه الميتافيزيقا وضعتنى أمام جانب آخر فى الجماعات المسيطرة، وهى أن اتصالاتهم تعتبر دلالية أو ذات دلالة. بمعنى أنهم يتصلون من خلال معانٍ مختلفة كل منها مع الآخر بضوضاء وخربشات تميز الأشياء وتعطى لها معنى. خلال تاريخ الغرب نجد أن الأشياء الصغيرة المتميزة فى الثنائيات (العقل والثقافة السيادة والحجة) كانت

متصلة باللغة فى وظيفتها الدلالية. وقد أدركت اللغة على أنها شىء ينقل سلسلة محددة من المعانى. فاللغة هى وسيط العقل. ومستودع المفاهيم. والتجريدية التى من خلالها يقوم البياض بتجريد ذاته. فالبياض هو الكتابة. (المتوحش) (البدائى) وما شابه ذلك من أطوار إنسانية. فرغم إدراكها من الناحية اللغوية على أنها تعانى من خلل لأنها تفتقر إلى نظام الكتابة. والجماعات المسيطرة تستخدم اللغة ببراعة باعتبارها وسيطًا شفافًا وتستخدمها فى السيطرة على العالم وتشكيله. ويمكن أن تسمى هذا «علم» ولكن من وجهة نظرى أن اللغة تفسد إذا ما استعملت باعتبارها وسيطا شفافا، وأن الاتصال الذى يتم إدراكه بهذه الطريقة غير ممكن بالمعنى الخالص ويحمل معنى الخلل للمدى الذى يجعلها ممكنة.

وعلى نفس الخط نجد أن المجتمعات التى تتشكل ذاتها حول «حقائق ما» على سبيل المثال حول وثائق مثل الكتاب المقدس أو الدستور أو أعمال نيتشه، هى مجتمعات تعانى من خلل.

المجتمع الذى يتلاحم من أجل فضيلة الاعتراف المشترك بمبادئ معينة أو قيم يعد بمثابة تكوين مصطنع وشىء زائف. مثل هذا المجتمع الزائف Pseudo Community، يفتقر إلى حدة وتركيز الاتصال الذى يؤصل ويتشكل فى الواقع من التجارب المشتركة. نوع من الحنين إلى الماضى (نوستالجيا) أو الخيال الفانتازيا، ودائمًا ما يكون أيضًا مصدر هلع محتملا. لأن الفانتازيا إذا ما كانت حية بدرجة كافية فهناك من سيحاول تطبيقها على الواقع. فالفانتازيا نوع من التحرر من قيود الواقع «ومعتقداتنا المشتركة» هى الإيديولوجيا التى من خلالها أو لأجلها سوف نقتل أو نسجن بعضنا البعض فى محاولة لجعل شىء فى الواقع هو فى الحقيقة لا شىء على الإطلاق: إنه تجريد.

واللغة فى أقصى معانيها ضوضاء لها شكل. وأتساءل: هل تتحدث وأنت تمارس الحب «أن ما تقوله» شىء مهم، ولكن الأكثر أهمية أن تقول شيئًا ما، وأنت تصنع ضوضاء، وأن تكون هذه الضوضاء أو الأصوات لها خط الكفاف الصحيح والتناغم السليم. عندما تكون هناك كلمات فهى جزء من العويل والأنين العام. وهى تعبيرات عن رغبة ليست موجودة بالأساس فى علم دلالات الألفاظ. ولكن فى مشاركاتها فى بناء جمل للمتعة. وهذا شكل شديد التركيز والأهمية من أشكال الاتصال وهى مركز الاتصال. وتنظم معظم اتصالات البشر على نحو ما فى عبارات مثل «كيف حالك؟» «عايش .. وأنت؟ والنقطة الواضحة ليست فى الخبر الذى يقدمه كلامنا وماهيته

والقيمة الحقيقية لهذه الأخبار، والنقطة المهمة هى فى قرب كل منا للآخر، فهو الذى يصنع النوع الصحيح من الضوضاء. وهى نوع من اللمس. عندما أسمع موسيقى الريف فى الراديو فأنا لا أسجل سلسلة من التأكيدات المعينة، أنا أسبح فى ضوضاء من صنع الإنسان.

وتصل الاتصالات الإنسانية إلى قمة حدتها وجمالها واللحظات النموذجية التى تنزلق عنها المعانى، ودلالات الألفاظ ونحن نعبر عن ضوضاء منظمة فى شكلها الصحيح. وهذا هو أساس المجتمعات، فالمجتمعات (توقف قليلاً «حسب رأيى» فى كل واحدة من هذه الجمل من أجلى) ليست حول «معتقدات مشتركة». إنها حول السباحة فى نفس الضوضاء مثل ألوان العصابة أو لكنة الأحياء أو موسيقى الراب أو مارلين مانسون. إن المعتقدات التى ندعى أننا نشارك فيها تنقلب ظهرًا على عقب أو فى الجانب الأعظم منها لتصبح إيديولوجية فارغة بالكامل عندما تصبح عقولنا صفحة بيضاء أو عندما تصبح عقولنا مملوءة بما تسطره وكالات الإعلان والحملات الدعائية والسياسية التى يقودها مستشارون للهجوم على عقولنا. هذا الخواء هو الفضاء الخاوى الذى تتكون فيه الهويات السائدة. هذا الخواء هو التجريد الذى يدلل على تجاوزنا الخصوصية. ونحن نسكن فى فضاء المفاهيم الخاوى، والأفكار العامة التى يمكننا جميعًا المشاركة فيها، والتى «تمسك بنا جميعًا معًا كأناس من البشر». هذه هى المنطقة التى تسكن بها وثائقنا المدنية ومؤسساتنا فى الفضاء الذى نسترد فيه كل ما هو غير متصور وتم تدميره.

معنى هذا أن كل هذه الوثائق والمعتقدات أيضًا نوع من الضوضاء، وربما يمكننا القول أو يجب أن نقول إنه من الممكن فقط أن تحدث فى الواقع لأى شخص أثناء تبادل الكلام أو الرؤية مع أى شخص آخر شفهياً أو بصرياً. ولكننا هنا ننسب لهذه الضوضاء قوة التعبير عن الحقيقة. وهى قوة نكتسبها من خلال جزء من البناء اللغوى للجملة عندما تفصل نفسها عن سياق نصوص معينة مستخدمة وتطفو بحرية تامة كالمنطاد ثم تصعد إلى طائرة نحو الأبدية. وهوية هذه الحقائق مثل هوية الأبيض المكان الخاوى المحايد، حيث يكون الاتصال ليس اتصال شخص بعينه. حيث تكون الحقائق أدلة شخصية لا تتغير وخالية.

وبالتأكيد هذه الأشياء تتصل كل منها بالأخرى. الهويات المسيطرة التى يتم إدراكها من خلال التلفظ الثنائى وهى الهويات التى تمتلك وتسيطر على الحقيقة. والبشر الذين يسكنون هذه الهويات المسيطرة فى إدراك أنفسهم من خلال هذه المجموعة الخاصة من

الإقصاءات يدعون لأنفسهم السلطة على نحو مجرد ليسيطروا على الحقيقة المجردة. نحن العقول والثقافة وبالأساس أشياء متعلقة بالنص. هذا هو «العقل» وهو اللغة الموجودة فى رأسك ودلالات الألفاظ أو المحاضر المستبد داخلك. فالثقافة تتكون من معرفة القراءة والكتابة، العلم، الخطابة، التقنية، ولكن فى ادعاء الطفو بحرية فى العالم وداخل هذا العالم التجريدى سوف نفقد أنفسنا أيضًا. أولاً باعتبارنا أجسامًا. ونفقد أنفسنا كمجتمعات، لأنا نعيش فى أبنية افتراضية أو نصوص. نشترك فى خطط مستمرة وحكومات وجامعات. ثم لدينا مؤسسات ولكن لا يمكننا أن نمتلك مجتمعات.

ما وراء الدلالات

لنتأمل اثنين من مناصرى مارلين مانسون. ولنقل إنهما يشوهان أنفسهما ويؤذيان أنفسهم ويقطعان أجسامهما. مثل هذه الأمور تحتل شكلاً من أشكال الاتصال الحاد والمتطرف. وهم فعليًا يفتحون أجسامهم للآخرين وللعالم. قد يكون الأمر باثولوجياً أيضًا. هذا هو ما نقوله فى خطابنا المؤسسى لأغراض إصابة الحقيقة حول هؤلاء الناس ومجتمعاتهم وأنفسنا. لكنها عملية غريبة وغير عادية للاتصال والتوحد المتبادل، هؤلاء الأولاد يعلمون أجسامهم بعبارات عن عضوية الجماعة أو فى حالة انحلال الجماعة أو الخروج منها أو الأمل فى الانضمام إليها. لاحظ أن هؤلاء قد يكونون أولا بيضًا من الضواحى، والحقيقة والأكثر ترجيحًا أنهم جزء من المجتمع المسيطر والمزيف. ولكن ما يحاول هؤلاء فعله، أو الشىء الوحيد الذى يحاولون عمله هو إخراج أنفسهم من هذا المجتمع الزائف بطريقة سوف تكون مرئية لأى شخص فى الحال. وعلى الأخص لأعضاء المجتمع المزيف. وهذا قد يكون نوعًا من اللعب الذى سرعان ما قد ينتهى. وهؤلاء الأولاد ربما سيبدأون ثانية تدريبهم باعتبارهم سماسرة بورصة. ولكن ما أؤكده أنه إذا كانت لديهم أى فرصة لإيجاد مجتمع فسوف تكون عملية واعية لإقصاء الذات، بمثل ما يتكون المجتمع من خلال الانضمام للآخرين. وهنا قد يكون الأمر أشبه بتأثير كرة الثلج وهم يقصون أنفسهم من خلال تشويه الذات ثم يتم إقصاؤهم أبعد من ذلك لأنهم مشوّهون.

وحتى الآن كان حوارى كما لو أن هناك بالفعل جماعات مزيفة مسيطرة وجماعات فرعية بديلة. وحيث تتكون الجماعات المسيطرة والمزيفة من خلال عملية الطرد، والجماعات الفرعية البديلة قد تم طردها. وحتى مثال مارلين مانسون الصغير يبين أن الأمر شديد البساطة. أولاً وقبل أى شىء فقد بزغت ثقافة مارلين مانسون الفرعية من

الثقافة السائدة من خلال إقصاء الذات. ثانيًا أنها أيضًا تحتاج إلى الإقصاء لكى توجد. فنحن لسنا سماسرة. وربما نمارس إقصاءات داخلية أيضًا، مع السيطرة على حدودها الهمجية. فأنت لست غريب الأطوار بالقدر الكافى، ومدانًا بشكل كاف، انتحارياً بشكل كاف، وأخرق بشكل كاف، ولا شك أنه توجد سلسلة من الحقائق يعترف بها مجتمع مارلين مانسون قد نجد بعضًا منها فى مارلين نفسه من خلال سيرته الذاتية والتى كانت الأكثر مبيعًا(٢). والأبعد من ذلك أن مارلين مانسون شخصية عامة تدفقت عبر الثقافة السائدة وإعلام الثقافة السائدة وأنظمة التوزيع التجارى. حتى مع هجومه على المجتمع الزائف فهو يعتمد عليه. وحتى مع إدانته فهو يضمه وقام بتسويقه وتداوله عبر كل قنوات الصورة والسلع، وموقعة بالنظر إلى تدفق المجتمع أو تشعبه جد معقد وهو قد احتل مواقع وموجود بشكل متناقض ومستحيل الوفرة من حيث وجوده وتأثيره. ليس هناك مجتمع مسيطر أو تابع بشكل نقى. وكل المجتمعات بها عمليات طرد من قلب البناء ذاته فى هذه المجتمعات. ولنفكر ثانية فى نموذج الأميش الذين تشكلوا عبر رفضهم «للإنجليز» كما يطلقون على بقيتنا بقدر ما يحدث من خلال التزامهم الإجماعى والدينى الإيجابى، وأيضًا من خلال تفاعلهم مع الإنجليز بشكل مستمر وبطرق متناقضة ومحيرة كما ترى من دخولهم فى نظام توزيع الكوكايين.

وكما يظهر لنا من معاملات الأميش والباجانز فإن المجتمعات تتداخل فيما بينها وباتجاهات كثيرة غير محددة فى نفس الوقت. مارلين مانسون فى حد ذاته كيان متحد وسواء أحب ذلك أم لا. والأرجح أنه أحب ذلك، فى لحظات معينة على الأقل. لأنه كان غنيًا. مارلين مانسون لم يكن مجرد فرد الذى سمّى نفسه بنزعة ثقافة البوب الجميلة. إنه مجموعة من المنتجات (تى شيرتات - أقراص مدمجة - كتب - ملصقات) وهو موديل للموضة، موسيقار للإعلانات التجارية، عراف محترف. إنه آلة تسويقية ومثل كافة أيقونات ثقافة البوب فى هذه الحقبة معروف لأى شخص فى كل القنوات الإعلامية وبشكل فورى. لذلك فإن علاقة مارلين مانسون مع المجتمع السائد الزائف شديدة التعقيد. لقد برز من هذا المجتمع وانبثق عنه. وهو أيضًا رمز لمقاومة هذا المجتمع. وهو يستغل هذا المجتمع حسب مصالحه الشخصية وصولاً إلى عدم التكامل مع هذا المجتمع وتدميره. وهو أيضًا مُستغل من هذا المجتمع وسبب فى حصول كثيرين على ثروات من ورائه كالناشرين وشركات تسجيل الأسطوانات والمشتغلين بإقامة الحفلات الغنائية، وهو يبين للناس طريقة للخروج من هذا المجتمع ويحصل على نقود على نزعته العدمية هذه وهكذا.

إن ديليوز وجواتاري لهما طريقة ممتازة في وصف مثل هذا النوع من الظواهر. وهما يتحدثان حول اللغات الأسمى والأدنى[٤]. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن المجتمعات. ووفقًا لوصفهم هذا. فإن اللغات الأسمى مثل «الإنجليزية الفصحى» الموجودة في القواميس وكتب قواعد اللغة والكتب التي يمكن الاقتباس منها ونحو ذلك من الكتب والمنشورات. ومن ثم فهي في الحقيقة ميتة من وجهة نظرهم. ولأنها حقاً فصحى وأسمى. ومحفورة لكن لا حياة لها. وفقدت القدرة على أن تصبح موجودة بين الناس. وهي قابعة هناك متعجرفة لا تساير العصر تتسم بفخامة وجلال قواعد اللغة مثل اللغة اللاتينية. أما اللغات الأدنى أو الأصغر كاللغة العامية واللهجات المحلية أو اللكنة واللغات الدارجة الإقليمية والخاصة بجماعة ما أو أصحاب مهن مختلفة. فإنها على النقيض من ذلك لغة حية. إن عامية السود الأمريكيين على سبيل المثال تعد واحدة من المناطق اللغوية الحيوية في العالم. لأن العامية الخاصة بالسود الأمريكيين قد أصبحت جزءًا من اللغة الإنجليزية. وهي إحدى عاميات اللغة الإنجليزية. وهذا يجعلها تبدو طفيلية على الإنجليزية الفصحى وواحدة من تنويعات اللغة الإنجليزية. والمكانة المغايرة والمختلفة للغات الأسمى واللغات الأدنى نتجت من الطابع التخيلي لكل منها ووجودها الضمني في المجتمعات التي تتحدث بها.

واللغة الأسمى وهي التي تكون مستودع مفاهيم لا نهائي هي الوسيط للعقل الذي يسيطر على هذه المفاهيم، وهي تشترك في التحرر من قذارة أن تصبح على ألسنة العامة. أما اللغات الأدنى. فعلى العكس من ذلك فهي ضوضاء وملوثة شديدة التلوث بالخصوصية ومؤقتة.

ربما يظن المرء أن اللغة الأدنى بوصفها لهجة محلية أو صورة مشوهة من اللغة الأسمى. لكن هذا سيكون سوء فهم خطيرًا. في الحقيقة أن عدم الاستقلالية يبدو ظاهرًا ولكن بطريقة أخرى: اللغة الأسمى هي التي تعتمد على اللغات الأدنى أو العامية للبقاء حية. حتى وإن كانت في بحثها في نفس العملية تنتحل لغة الفضائيات واللسان الاستعماري.

وعامية السود واحدة من المناطق التي تعطي اللغة الإنجليزية حيوية. إن ما عليه عامية السود الآن سوف يصبح لغة القواميس غدًا. والمناطق التي تعيش بها اللغة الإنجليزية والمناطق التي تعتمد عليها اللغة الإنجليزية لتستمر في الحياة تتمثل في عامية السود في أمريكا وأهل جمايكا في لندن. نرى الأعناق الحمراء في أعماق الجنوب. العاملين أو العاملات في مجال الجنس. أنصار مارلين مانسون وغيرهم من

المتحدثين باللغة الإنجليزية. هذه هى المناطق التى لا تزال فيها اللغة على قيد الحياة، وهى المجتمعات البديلة الفرعية. ويظهر ذلك كيف أن مثل هذه المجتمعات ليست مميزة عن المجتمع السائد المزيف، ولكنها تظهر أيضًا الطريقة التى تسير بها عملية عدم الاستقلالية والتبعية: فالمجتمع السائد المزيف يحتاج بشكل مطلق إلى مجتمعات بديلة فرعية حتى يحتفظ لنفسه بالحياة. الثقافة السائدة باعتبارها ثقافة خالدة وتجريدية هى ثقافة ميتة. والثقافة السائدة بأكملها شىء زائف. لأن حقائقها تظهر كما لو كانت تطفو حرة عماً هو خاص فى داخلها. والمجال الوحيد الذى تعيش فيه الأشياء. ولنفكر ثانية فى نموذج مارلين مانسون.

كان مارلين يعتمد على شركات تسجيل الإسطوانات والصحافة وغيرها على ما يبدو لكى يكوّن ظاهرة ثقافة البوب. ولكن شركات الأسطوانات الغنائية والصحافة تحتاج إلى مارلين أو أى شخص مماثل لأمرين لكسب المال وليعطى لهم الشعور أو الوهم بأنهم أحياء. إنهم فى الواقع قادرون على الوجود. وطبع الألبوم القادم لفرقة الإيجلز أو فليت وود ماك لن يقوم بالمهمة.

والمجتمع السائد المزيف يعيش مثل مصاص الدماء على دماء المجتمعات التى تسيطر عليها.

فهو يحتاج إلى إقصائهم لكى يبنى نفسه ويحتاج للاندماج معهم حتى يحتفظ لنفسه بالحياة، وهذا يعنى شيئًا واحدًا وهو أن المجتمعات الفرعية البديلة دائمًا ما تكون فى خطر وعرضة للتدمير من خلال الاستيلاء عليهم وفقدان قدرتها ومهارتها بسبب لغتها حتى أنشطتها تبتلعها آلة الموت.

ونستطيع أن نرى ذلك فى غياب الثقافة السائدة أو فى إسباغ الرومانسية على ما يخضع له الأميش والباجانز. ولكن المجتمعات الفرعية البديلة تعتمد هى الأخرى على المجتمعات السائدة من أجل حياتها الخاصة. فما الذى يدفع قطّاع الطرق ليصلوا إلى هذا الحد من التطرف، ما الذى يدفع هؤلاء الذين يمارسون الجنس باستخدام أعضاء صناعية من الجلد، وينحرفون فى شهوتهم هذا الانحراف عند بحثهم عن متعة جديدة واختراع أشياء جديدة للمتعة وآلام جديدة، ما الذى يدفع أصحاب الأعناق الحمراء لأن يطلقوا حمر الأعناق أو يزيدوا من الاحمرار، هو بالتحديد استخدام اختراعاتهم من جانب المجتمع السائد ليحتفظ بالحياة. ويحتاج مارلين مانسون لانتهاك التابوهات أو المحرمات، يحتاج إلى أن يكون على الحافة ما يمكن أن يفعله فى الحفلات العامة. ولكن

عندما بدأ أتباعه فى النضوج جميعهم، وأصبح هناك عشرون مستنسخًا من مارلين سوف يكون على البعض الذهاب أبعد مما وصل إليه مارلين. والبدء بشىء جديد والذى سيكون حياً لفترة من الوقت. وسوف يقوم الناس بتدفئة أنفسهم لأن حياتهم مثل الاصطلاء بالنار.

ونحن الشعوب التى تعيش ضمن الثقافة السائدة نسبغ الرومانسية على المجتمعات الفرعية البديلة، ونحن نتطلع إليهم بسبب حيويتهم وبسبب تلاحمهم باعتبارهم مجتمعات. ونحن نقابلهم فى الرحلات التى يقوم بها طلبة الجامعة فى الأحياء الفقيرة بغية الدراسة أو من خلال ما ينتجه الإعلام عنهم مثل برامج موسيقى الراب المشاهد وغيرها من البرامج، يتحدث عن برامج فى الفضائيات الأمريكية. نحن نحتاج هذه المجتمعات وأن تكون قريبة لأنفسنا بمثل ما نريد طردها أيضًا من السياق العام. ونحن نُعرِّف أنفسنا بأننا مميزون عنهم، ولكن هذا يعنى أننا يجب أن نحتفظ بإدراك ثابت ووعى أو تصور بأننا لسنا على ما هم عليه؟ نطلب من أنفسنا أن نكون غير ما هم عليه، وهذا يتطلب أن نعرف أو نتظاهر بأننا نعرف من هم هؤلاء. ولكن نحن نحتاج إليهم أيضًا حتى يصبحوا ما سنكون عليه. وهم يشكلون منافذ هروب من حالة عدم التسامح والركود الذى نعيشه بكوننا عاديين. نحتاج إلى الخوف والرغبة التى تثيرها جماعات الباجانز. والأفكار التى يتجمع حولها الباجانز حتى نمنح لأنفسنا الشرعية، وأن نبتعد بأنفسنا عن تجميد حالتنا السوية الطبيعية. نحتاج إلى الخوف والرغبة التى يثيرها داخلنا الباجانز من مجرد التفكير فى طريقة الباجانز، حتى نهيئ أنفسنا مزاجياً، ولكى نحفظ أنفسنا من أن نكون فى حالة مزاجية عالية وحتى لا نتجمد من الموت والغناء مثل الأشكال الأفلاطونية.

حدود النزعة المجتمعية

قد يبدو كما لو أن حلم المجتمع هو حلم بالثبات والاستقرار ما لم يكن حلمًا بالتوقف. يبدو أحيانًا أن فلاسفة النزعة المجتمعية رجعيون، بمعنى أنهم يحبون إبطاء الزمن أو إيقافه، وهم يحبون تخيل المدينة اليونانية. وفلاسفة النزعة المجتمعية يحبون أيضًا مقارنة توجههم وطريقتهم مع الإيديولوجية المجردة للنزعة الليبرالية أو مؤيدى مذهب الحرية الليبرالية ويفضلون البدء بالموقف الملموس لأناس يحاولون فى الواقع أن يكونوا معًا فى حالة اتحاد كواحد من التطبيقات التى تضمنها النقاط التى عُمِل على تطويرها، هل النزعة المجتمعية مجردة مثل الأفكار التى ترفضها. على سبيل المثال:

المنبر المجتمعى المسئول يقول: إن المجتمعات التى تمجد أعضاءها من خلال الحط من قدر وتشويه سمعة هؤلاء الذين لا ينتمون إلى طائفتهم أو جماعتهم ليسوا على منطق سليم أو ناقصين على أقصى تقدير. وهذا يتبعه بالطبع أنه لا توجد مجتمعات كاملة، وهو الأمر الذى بدأنا به كما هو واضح.

أو لنقل حتى يكون المجتمع سريع الاستجابة بصدق، عليه أن يطور القيم الأخلاقية التى تساير المعيار التالى ...[٥]، والذى يخرجنا ببساطة من إمكانية أى مجتمع على الإطلاق ويحط بنا على أرض بدون مفاهيم وفانتازيا خالية من الهوية.

كما قد يقول أنصار مارلين مانسون «اخرس ... ولا تتكلم».

ربما يكون من السخرية مع افتراض هذه الأحلام بالتوقف بأن المجتمع الفعلى الذى يمكن أن تشير إليه إنما هو مناطق من ثقافتنا فى حالة توسع، والتى تكون فيها الهويات مسيلة أو طائرة وتتحرك بها اللغة بسرعة الضوء حيث لا يوجد من يمكن أن يتوقع ما قد يحدث فى ليلة معينة. وهذا ليس من المستغرب لأن مثل هذه المجتمعات تتكون بدون بقية أعضائها. وهى تتغير بسرعة مثل سرعة البشر الموجودين بهذا المجتمع. وهؤلاء البشر يتغيرون بسرعة لأنهم منغمسون بشكل مستمر فى عملية الإقصاء التى يتعرضون لها من الآخرين والإقصاء الذى يمارسونه على الآخرين. والمجتمعات الفرعية البديلة لا يحدث لها ذلك، فهم لا يعبدون النصوص ولا ينتابهم القلق والجذع حول إذا ما كان لديهم نسق من المعتقدات المشتركة، إنهم يندمجون وبشكل دائم فى عملية اتصال حقيقى، تغمرهم ضوضاء كل منهم مع الآخر. هذا هو مجتمعهم. وهو ليس بالشىء الذى تجعله يحدث من خلال عملية شديدة الإتقان من الإقصاء المستقر، وهو مختلف فى كل حالة عن الأخرى. لذلك فنصيحتى أن نتوقف عن التظاهر بأن تجعل المجتمعات تحدث أو أن تحدد الكيفية التى ستحدث عليها هذه المجتمعات. وببساطة أسمح لهم بالاستمرار فى الظهور. أى شىء آخر فهو تجريد ووهم وتضليل.

هوامش الفصل الثانى

١ - برونزولو مالونسكى

The Sexual life of Savages in North Western Melanesia; An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands.

الحياة الجنسية للمتوحشين فى شمال غرب ميلانيزيا.

٢ - انظر أيضاً على سبيل المثال:

Alasdair Maclnytre. After Virtue (Northe Dame: University of Norte Dame Press, 1984)١٥ , .١٤ الفصلان

٣ - مثال على حقيقة وضعها مانسون وهى معروفة بلا شك فى مجتمعه كمركز للعضوية.

4 - Gilles Deleuze and Felix Guattari, A Thousand Plateaus. trans. Brian Mas sumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 104 - 5.

٥ - هذا البرنامج السياسى موجود فى:

WWW.communitariannetwork.orglplatformext.html.

تصادق عليه شخصيات مثل «جون باثيكس» «إيلشتاين»، «أميتاى أيتزيونيس»، «فرانسيس فوكوياما».

الفصل الثالث
المجتمعات غير النقية

ماريا لوجونس

أردت أن أبدأ بكلمة «غير نقى» لأتناول هذا النوع من التمزق الذى يجعل هناك انقسامًا وتهديدًا للموقع. وإنه من تهديد الموقع سأعالج الحاجة إلى المجتمع غير النقى، الحاجة إلى ما هو ضد الميل الفطرى إلى الحياة الاجتماعية. وطموح المرء بأن يعبر عن نفسه بين الآخرين باعتباره ذاتًا لا تخضع لما يخضع له الآخرون عندما يوصف المرء بأنه يفتقر إلى هذه الإمكانية، فإنه يعطى إحساسًا بالحركة والنشاط للمكان. والمكان أو الموقع هو نوع من النشاط مسكون بعدد كبير من البشر ذوى العلاقات المتداخلة، حيث يكون ملاذًا لهذا الطموح. ولفهم الموقع/ المكان الذى نقصده حيث ذاتية هؤلاء البشر أو ذاتيتنا نحن لا يفترض أن تكون ملحوظة من جانب الفاعلين وتقرير المصير والاستقلالية، بالمعنى الحديث لم يعد لها وجود فى التعريف بشخصيتنا. ثم ولكن الفاعل وتحديد المصير الذاتى لا تضعفان إمكانات الذات الفاعلة. والطموح إلى تحول الشكل إلى مسخ للذوات غير الخاضعة يعد علامة على العيش خارج الحياة الاجتماعية المؤسساتية بالمعنى المؤسسى، وإن تعمدنا بأن نكون ذواتًا غير خاضعة جزء من احتياجنا وبحثنا عن الحياة الاجتماعية التى لا يمكن أن نجدها داخل حدود «بنايات مترابطة». ولا توجد هناك فضاءات عامة منمقة متفق عليها، حيث يمكن أن تضفى معنى على الذوات غير الخاضعة حيث تكون لنيّاتنا كذوات غير خاضعة المصداقية الكاملة والدعم الكامل(١). ومن ثم المعنى الكامل وفى أى مكان حولنا نجد ما يحثنا على أن نعطى معنى ومحاولة كبح النيّات التى تحاول إثناءنا بعيدًا عن هذا الطموح.

وعدم النقاء كلمة ذات حدّين، وهى تحدد الموقع من ناحية تهدد التكامل والتوافق زلدى هؤلاء الذين يشغلون هذا الموقع أو الخاضعين. ومن ناحية أخرى كتهديد للأسس وممارسات الهيمنة. وتهديد «عدم النقاء» يكمن فى تكوينها والتمزق الناجم عن الانقسامات، وفى كونها خارج المكان أو النظام لكونها منقسمة. وحتى نفهم معنى التهديد الذى نتحدث عنه فلنتحول إلى مارى دوجلاس التى تناولت فى النقاء والخطر:

"Purity and Danger" العلاقة بين السلوك الملوث - السلوك الخاص بالتحكم فى عدم النقاء - كحارس لبناء المجتمع من تهديدات عدم النقاء[٢]. وترى دوجلاس أن القوة فى عدم النقاء، وهى تهديد لقوة النظام. وهى تفهم ماهية عدم النقاء بوصفه شيئًا شاذًا وغير سوىّ وغامض بالنسبة لنظام ما. ويكون النظام معيارياً ويشكل غير النقى باعتباره تهديدا، لأنه يحمل داخله كل ما هو غير نقى وما لا يمكن تحديده، وهو خارج عن النظام. ومن ثم فإن الانفصال عنه يعد وسيلة لاحتوائه. وتعلن دوجلاس هذا التصريح المهم «حيث يكون النظام الاجتماعى شديد الترابط فأنا أبحث عن قوى مترابطة مغروسة فى بناء السلطة. وعندما يكون النظام الاجتماعى أقل ترابطًا، فأنا أبحث عن قوى غير مترابطة مغروسة فى هؤلاء الذين يشكلون مصدر الفوضى وعدم النظام[٣]». وقد أصبحت أنا نفسى مهتمة بالقوى غير المترابطة التى تشيع الفوضى وتعطل النظم الاجتماعية الشديدة الترابط من خلال الاتصالات غير النقية.

وغير النقى يحتوى على نوع من الغموض يختفى عن النظر بشكل مستمر. ومن ناحية، فإن العملية التى تشكل البديل التابع والتابع والمارق أو الخارج عن السياق تأخذ شكل السلوك الملوِّث. ودائمًا ما يتم تصور البديل التابع وافتراضه ومعاملته على أنه الجانب السيئ لتعددية التمزق والانقسام، والتى تشكل الذاتية وتشكل ذاتية البديل التابع كما هى الحال عند الحاجة إلى التبعية. ويفهم البديل التابع هنا على أنه جسد يحتاج إلى التحكم، أو إطلاق العنان للعاطفة، وطاقة غير موجهة. ولذلك فإنه مع التمزق والانقسامات كمركز فى الإطار التصورى، فإن بعضنا فى الوقت نفسه يظهر باعتباره ملوثًا ومروضًا، والذى يتحكم فى هذا هو طبائعنا الخاصة جدًا. والبديل التابع هو ذلك الذى تحول من حالة عدم السيطرة التى كان عليها. والناجمة عن عملية التمزق إلى بشر خاضعين وتحت السيطرة.

أريد الآن استرداد وإعادة تصور غير النقى، ولكن ليس كهؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم بيضًا يعيدون الإمساك بالجانب المظلم فى نفوسهم، أو عواطفهم المنفلتة التى أطلقوا لها

العنان، وذلك من خلال «طقس الوجه الأسود» وعلى الأصح أو بالأحرى لنقل إننى أريد إعادة تصور غير النقى أثناء وجوده بغموض والتباس داخلنا. عند فهمه باعتباره شيئًا خارجيًا أو انتهاكا أو إثما أو نوعا من التمزق والدافع للانقسام. ونحن حينئذ لا نكون فى وسط عملية «إما كذا أو كذا» ولكن بدون فهم أو تصور لغير النقى فنحن نكون فى وضع «لا هذا ولا ذاك» بالنسبة لوضع النظام. يمكن أن نكون مفهومين ويمكن تصورنا من خلال علاقة صعبة تتسم بأمرين: المقاومة وعدم الترابط. علاقة تجد أن الأرض التى نقف عليها غير مستقرة، سريعة الزوال مثل مصطلحات الذاتية غير الخاضعة.

واهتمامى بظاهرة المجتمع هو اهتمام بإمكانية أن يصبح المجتمع أكثر ترابطًا ويتواصل بشدة، وأقل فى سرعة زواله ومقاومًا للجمعية.

لذلك فأنا لست فى مرتبة عالية من الأمان النسبى لما بيننا كشىء مشترك أو عن تراثنا المشترك أو الصالح العام. فلست مهتمًا بالأمان النسبى الذى يُقصى غير النقى بدافع الرغبة فى السيطرة عليه أو التحكم فى التلوث. وأسعى إلى تعطيل الفوضى لهذا التمزق من داخل غير النقى، ولفهم الدافع لرفض الانقسام هو فهمه على أنه ذو علاقة خطيرة مع الدافع نحو الجمعية. ولكن فى الحقيقة هذه جمعية متصورة. هذا الشعور بالجمعية collectivity يتعارض مع المجتمع الذى يفهمه أصحاب نظريات المجتمعية، فهم يرون المجتمع يتم التعرف عليه من خلال الأبنية الاجتماعية الواضحة من داخل منطق الانقسام، وبذلك فهى معادية لما هو غير نقى. ومن ثم فإنها دافع لرفض التمزق وأنت تعيش وتجسد هذا الرفض الذى يعطى لنا بعض الأمل فى الوقوف معًا باعتبارنا أناسًا يعرف كل منهم الآخر فى ظروفنا المعقدة. (أنا) الكائن المحتمل - وتشكيل موقفى الفعلى كلاهما باعتباره أساسًا واتجاهًا لى وسط جمع ملموس وحشد وافر من الأشخاص المتفاعلين - كيان معقد - غير قابل للنقصان. آدمى من لحم ودم. متداخل العلاقات والتفاعل يحدد وضع هؤلاء الأشخاص داخل خطوط جامدة أو تصنيف بسيط. هذه الحالة من العلاقات تقف تصوريًا خارج نظام السيطرة أو الخضوع وهى تقف أيضًا أمام عشرات من الزوايا مع تصنيفات متعددة مدمجة. يمكن تصور تصنيفها. متشظية فى بحثنا عن الخبز والزيد أى قوة الحياة وبحثًا عن كبريائنا ووقوفنا على أرض ناعمة من الداخل وقشرة خارجية شائكة. شعوب وقوميات.

أحاول أن آخذ التشظى على كونه قطعة من منطق وسياسات الانقسام والتمزق. لذلك فهى أيضًا من الداخل وفى عشرات العلاقات مع الأمم المختلفة وسياسات الهوية.

وسط كل ذلك، أريد أن آخذ فى الاعتبار الطموح لخلق ذاتية غير خاضعة. من خلال إعادة إدراك هذا المعنى لهذا الكم من الأشخاص والموضوعات المتشابكة العلاقات أحاول التعرف على العلاقة بين عدم النقاء أو المجتمع.

من المفيد أو من الأشياء التى تساعد على فهم المشروع الذى أمامنا أن نكشف الفرق بين هذا التعدد باعتباره مجتمعًا ممكنًا والمجتمع، كما فهمه أصحاب النظريات الأخلاقية المجتمعية. وأنا أفعل ذلك أريد أيضًا أن أحدد الطريق الذى يتخذه أصحاب هذه النظريات لفهم دعائم المجتمع مما يعطى معنى، ويجعل من الممكن تأثير ومصداقية أفراد معينين الذين أدركوا أنهم من الداخل استفادوا من نظام المجتمعات. وأريد أيضًا تحديد التناقض بين صلابة هذا الدعم ومعنى الإمكانية التى قد تخلق من الداخل هذه الحالة من العلاقات المعقدة والهشة بين هؤلاء الذين يتوجهون بالطموح نحو الذاتية غير الخاضعة. الأولى تتجه نحو وهم الفردية وسلطة الفرد وإنجازات الفرد وإبداعاته ووهم الهدف والنية بوصفها شأنًا موجودًا داخل الأفراد.

والدعم الجمعى للفرد أو من الأفضل أن نقول الغطاء الجمعى لأفعال الفرد، ومجموعة الممارسات المؤسساتية، المعايير والبناءات، الدعم الجمعى يمنح مصداقية وسلطة لما يفهمه الفرد ويحس به، ولمنجزات الفرد. وإبداعه ونيّاته وتصميمه وقد يصبح غامضًا، مختفيًا داخل وهم الفردية، ويصبح ذلك إسقاطًا للدعم. وهذا الغموض كمسألة تتضمن بالطبع وبشكل ملائم غموض هذه العلاقات الخاصة بالاستغلال والخضوع التى تحرك جزئيًا أثر الإحساس الفردى. هناك مسألة غريبة فى النظرية المجتمعية. وهى أن الجماعية الخاطفة للأبصار والزاهية والعلاقات الملموسة التى تبنى وتحافظ على المجتمع فُهمت بعناية بكل أبعادها القبيحة القهرية، وهى ليست المكونة والمشكلة للمجتمع. وحسب هذه النظرية، فإن المجتمع لا يتحرر من عبء صلابته وجموده أو زهوه وجماله. ويؤخذ على أنه تحفة أثرية فى حد ذاته، ظل يقف وحده بلا بشر كما لو كان مجموعة من المؤسسات تحدد أدوارها وتطرح عنها أشياء، والمسئولية غير الظاهرة فى هذه الحالة من العلاقات التى قد تكون ملزمة وربما غير مؤثرة ولكنها من المؤكد علاقة داعمة.

أريد أن أولِى اهتمامًا خاصًا بهذه العلاقة الصلبة وأبدأ البحث عن آثار وألغاز قوى غير محدودة، ونيّات محيرة واتصالات هشة واهية. وتمزقات مشوهة لذوات غير خاضعة كما نشعر. ونحن نتحسس طريقنا نحو حياة اجتماعية غير عامة أو جماهيرية (أو ربما يكون مضادًا لما يريده الجماهير).

ولقد تصور أتباع النزعة المجتمعية المعاصرة، أن المجتمعات تعتبر بمثابة تشكيل على أساس معايير وقيم وممارسات مشتركة، وذلك من خلال مؤسسات اجتماعية قوية كالأسرة والجيرة فى الأحياء والمدارس والكنائس والأمة. ومنطق المجتمع بهذا الفهم على أنه كيان متجانس يتسم بالبساطة والنقاء. لم يكن السادير ماكلنتير وميشيل سانديل وحدهما من تبنوا هذا المفهوم عن المجتمع، ولكن أيضًا مارلين فريدمان تتبنى هذه النظرة للمجتمع[٤]. وهم يفهمون قوة المجتمع باعتبارها نقطة بداية أخلاقية تكمن تحديدًا فى الجماعية. ورغم أن فريدمان حذرة نوعًا من المؤسسات التى تتعامل معها بشكل نهائى لما تسميه «مجتمعات الأماكن». وهى تفهم فلسفة النزعة المجتمعية على أنها «حارة خطرة» تحديدًا بالنسبة للنظرية النسوية لأنها تستشهد بالأسرة والكنيسة والحى السكنى أو الجيرة والأمة».

فهذه الأنواع من المجتمعات تأوى إليها أبنية وأدوار اجتماعية متعددة تؤدى إلى إخضاع المرأة وقهر النساء[٥]. ولذلك فإن سانديل ومالكنيتر يفهمان المجتمعات وفريدمان تفهم مجتمعات المكان باعتبارها مجموعة من العلاقات المؤسساتية الثابتة المفترضة، والتى تترك كل الانحرافات عن القواعد المؤسسية التقليدية. كل صلات المقاومة والعلاقات خارج حدودها.

ونظرًا لأن فريدمان تفهم مجتمعات المكان كهذه المجموعة من العلاقات المؤسسية والثابتة والمفترضة، وهى تتصور كل الانحرافات عن القواعد المؤسسية التقليدية وكل العلاقات والاتصالات المقاومة باعتبارها مجتمعات اختيارية ومسائل اختيارية، وهى محفورة كمفاهيم وحيز مكانى فى حالة من التوتر مع مجتمعات المكان. ولكن مجتمعات الاختيار تم فهمها أيضًا فى ضوء فكرة الجمعية فى القيم المشتركة ومن الاحتياجات والرغبات المتقاربة. والأهم هو استخدام كلمة «اختيار» بشكل يتضح منه أن الحاجة والرغبة والقيمة تفهم كما لو أنها تسكن بالكامل وبوضوح فى الفرد أكثر منها جماعية الصنع. إن الدافع والنية نحو الآخرين يعدان أكثر وضوحًا مما أظن أنه ممكن فى حالة العزلة، ولأننى أفكر فى نية الذات الرافضة وهو ما يصدمنى لكونه أمرًا غير واضح. وقد تشكل بالكاد وغير متبلور. أو واضح لكن معناه واتجاهه غير معقدين. وأفكر فى كونها تنتقل بجرأة من يد إلى يد ومن فم إلى فم ومن جسد إلى جسد فى غياب الثقة التبادلية المؤكدة. وهى إيماءة ضرورية وشديدة الخطورة كلية تأتى من عدم وضوح رؤيتنا لأنفسنا ولنعرف من نحن. حتى وإن علمنا أن نثق فى إحساسنا الخاص بأنفسنا. وهى دوره يحركها كل من الذاتية النشيطة وعدم اليقين.

فى المقالة المعنونة «أشخاص وآخرون» تتقدم بنا لورين كود للأمام فى إبستمولوجيا أخلاق هذه الحالة من العلاقات، وهى تشير إلى أن «معاملة الشخص باعتباره شخصا تتضمن اعترافًا بالصلة الوثيقة لتصورها عن نفسها بالشخص الذى هى عليه. وهى تعمل على فهم التداخل بين الصواب والخطأ الذى يحدث عندما يكون هذا المفهوم الشخصى مختلفًا تمامًا عن تصورات الآخرين عنها(٦). تستدعى كود تمييز إليزابيث سبيلمان بين» معاملة شخص ما باعتبارها شخصًا حاملا لكل الحقوق ومعاملة شخص ما على ما هو عليه(٧). وهما إذ تفعلان ذلك فإن كلاً من سبيلمان وكود تأخذاننا بعيدًا عن وهم الغيرية أو حب الغير التى يعتنقها توماس ناجيل فى تشخيصه لرؤية الآخر باعتباره شخصًا. وشخصًا بين الآخرين حيث الحشود الوفيرة من الآخرين قد تجردوا من شخصيتهم بعيدًا عن طبيعتها البشرية والعلاقات المتداخلة العويصة وتعقيدات أماكنها ومواقعها.

وقد استشهدتُ بكود وسبيلمان فى هذا النص، لأنه كما أنهما بعيدتان عن منطق تجريد الشخصية وعن عدم الاتصال، وهما ليستا خاضعتين فى الحوار من أجل الغيرية. وهما استخدمتا عبارة «الشخص الذى هى عليه» The person she is والأمر بالتفاعل معها على أنها الشخص الذى هى عليه، ولتأخذ فى الاعتبار إحساسها الخاص بمن تكون هى. وهو إحساس قد يطير فى وجه الآخرين. وفهمهم لها. وهو تعبير مثير للمشاكل، وأمر مُشكل عند أخذه فى الاعتبار من وجهة نظر الأشخاص الخاضعين الذين يبحثون عن حل للألغاز واتخاذ اتجاه معين وشكل حياة اجتماعية Sociatty، لما هو ممكن لديهم. وهى مشكوك فى صحتها لأن الأعباء تقع على الشخص الذى هو أبعد ما يكون عمّا يمكن أن يكونه أو يصبح عليه. ومعاملتها بهذه الوسيلة تختلف تمامًا عن معاملتها بطرق تدعم وتعزز مشروع ما سيصبح عليه الشخص فى المستقبل.

وقد استخدمت فى أسطر سابقة تعبير «الكائن الممكن» وذلك بإعطاء الاعتبار لنفسى عند قولى (أنا - الكائن - الممكن - صياغة موقفى - الأساس والتوجه - وسط الجمع المتماسك) وأريد أن أعطى نهاية قوية وتامة لهذه العبارة، ومكانها فى العلاقة بين الطموح نحو الذاتية غير الخاضعة والمجتمع غير النقى.

وأنا أفهم الشخصيات غير الخاضعة وانحرافهم عن علم تجاه حالة عدم الخضوع باعتبارهم كائنات ممكنة تكمن إمكاناتهم فى الخلق غير المؤكد لنوع مفقود من الاتفاق المتبادل بين الذاتيات. واخترت الحديث

مع كود لأنها على ما يبدو لديها هموم مماثلة من دون أن تبحر نحو تداعيات إطارها المعرفى. وكود نفسها كانت مستغرقة فى فضاءات بلاغية سلبت عبارات معينة حول إمكانية التفسير كحقيقة أو زيف(٨).

هذه الفضاءات البلاغية سلبت أيضًا السلطة الإدراكية من متحدثين معينين وكذلك مصداقيتهم(٩). وأوصتنا بالأدلة باعتبارها مصدرًا للمعرفة مثل خصائصها الحوارية بين الذوات (الأشخاص). ويبدو تقريرها الذى يستند إلى أدلة لمستمعيها شاهداً على الفهم والاعتراف. لأن الدليل، أساسًا هو نوع من الخطاب فيه التفاعل المعرفى ما بين الذوات يتم استحضاره صراحة.

ومن ثم فقد يبدو كمكان حيث لا يمكن الإبقاء على الفردية المعرفية(١٠). وهى تطلب فهمًا أحادى الحوار لإنتاج المعرفة يوقف ادعاءات المعرفة. ولا يأخذ المتحدثين الآخرين فى الحوار باعتبارهم ضرورة لإتمام الحوار فهو حوار ذاتى(١١).

وأنا نفسى قد أعتبر الموضوعات والإدعاءات والنيّات أجزاء من منتجات المعرفة تحتاج إلى متحدثين آخرين بعضهم يشكل استقبالا لهذه المعرفة والبعض استجابة لهذا المنتج المعرفى، وفى حاجة لحمل المعانى التى يقصدها الواحد منا(١٢) لأيدى وآذان وألسنة الآخرين نحو إنجاز عملى فى مشروع التحرير. لذلك فإن الأمر عندما يتعلق بأشخاص ذوى طموح لخلق أنفسهم تاريخيًا واجتماعيًا باعتبارهم أشخاصًا غير خاضعين. فلا أفكر فينا كما نحن الآن. ولكن كأمر ممكن فى حالة التشكل كمشروعات مستقبلية، وجمعية ومشروعات مجتمعية تؤسس جمعية صلبة فى عملها، جماعية يعتمد عليها الجميع من أجل المعنى والواقع. أو ما يمكن اختصاره فى عبارة الأمر، وقد أتحدث عن معرفة الآخرين باعتبارهم أشخاصًا يخططون لوجودهم فى المستقبل. شىء يحتاج إلى أن يكونوا معروفين على أساس العلاقات، كما أنهم موجودون فى عزلة. وأعتقد أنى باستخدامى لكلمة الأمر injunction قد أكون مخلصًا للإطار الخاص الذى اتخذته كود واهتماماتها بطرق تجعل إمكانية الاكتمال أو الصنع أو الفهم بعيدة عن تفاعلات الأشخاص الذين لديهم فرصة معرفة أنفسهم على غير ذلك، ويبدو أن الخضوع لما هو غير نقىّ قد يبدو لى غير مكتمل أكثر أو أكثر هشاشة وأسرع زوالاً من خضوع شخصيات كود المركزية أصحاب الذاتية. والحقيقة أن شخصياتها مصورة بصورة أقل من أن يكونوا على أرض صلبة.

لذلك لماذا نتحدث عن المجتمع بدلاً من الجماعية أو الحياة الاجتماعية فى هذا المشروع؟ لأننى أفهم أن الدوافع نحو الحياة الاجتماعية متصلة بالطموح بأن نكون

أشخاصًا غير خاضعين مثل ذلك الذى يجعل الفرد مستعدًا للميل بشكل مختلف للاتصال بالآخرين بطرق معقدة. والميل للاتصال بطرق قد تجلب إلى الوجود مجتمعًا معقدًا ومعارضًا ومنظمًا من ناحية العلاقات بطرق قد نستطيع أن نشير إليها مجرد إشارة فقط.

ويشمل هذا الميل إدراك هشاشة وعدم اكتمال حواس المرء وسلطاته والإبداع أو الخلق كما يمرر المرء معناها. المرء كما هو واضح لا يملك سيادة على إحساسه الخاص أو نيّاته. ويعد عدم اليقين مسألة أو واحدة من أسباب تعديل نغمة تداول المعنى، وفى هذا انتظار نشط لترى بعناية ودقة العلامة التعبيرية من شخص إلى شخص آخر، ونحن نستمع إلى ما سيمليه عليهم مزاجهم الشخصى، ويمكننا أن نشير إلى أن المجتمع فى حالة العلاقات المعقدة هذه قد يكون بحساسية بيت العنكبوت بالنسبة للحركات الاتصالية فى مساحات مختلفة وبوسائل تعبيرية.

هوامش الفصل الثالث

١ - هناك بالطبع فضاءات منمّقة تحت سياسية، حيث نستطيع أن نعطى معنى للذوات غير الخاضعة، حيث تكون لنيّاتنا ومقاصدنا باعتبارنا غير خاضعين للمصداقية الكاملة. وتخبرنا برنيس جونسون ريافون فى كتابها الأغانى مجانًا.(New York: Uystic Fire Video. 199)

كيف أنها قد مرت بتجربة فى كنائس السود بهذه الطريقة، مع أنها لم تستخدم كلمة (تحت سياسية). وفى التفكير حول المجتمعات غير النقية. أفكر فى الأحوال الاجتماعية التى تخالف الازدواجيات العرقية، بين غيرها.

See Lorraince Code, Rhetoriecal Spaces (London: Routledge, 1995). P. 95.

2 - Mary Douglas, Purity and Danger (London: Ark Paperbacks), 1989.

3 - Ibid., P. 99.

4 - Alasdair MacIntyre, After Virtue (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981): Micahael Sndel, Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge: Campbridge University Press, 1982): Marilyn Friedman, Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community. ;Tthics 99 (1989): 275-90.

5 - Friedman, "Feminsim and Modern Friendship", P. 288.

6 - Code, Rhetorical Spaces, P. 96.

7 - Ibid., P. 94.

8 - Ibid., P. x.

9 - Ibid., P. 64.

10- Ibid., P. 65.

11 - Ibid.

12 - In "By Bread Alone", Homi Bhabha offers a complex interpretation of the circulation of traditional signs "in-between the colonizer and the colonized" from which I have profited. He understands the "indetemincay of meaning" differencty than I do. Yet the sense of "rhetorical uncertainty" is common to both projects. Homi Bhabha, The Lacation of Culture (London, New York: Routledge, 1991). P. 202.

الفصل الرابع

الهويات: الأبعاد الديناميكية للتنوع

تشوك دايك وكارل دايك

إن التنوع من كل نوع، بما فى ذلك التنوع الاجتماعى والبيولوجى أو الحيوى يعد مسألة تتعلق بالفروق الموجودة معًا بثبات[1]. ولفحص العلاقة بين التنوع والمجتمع كان علينا أن نستمر فى فهم كيف تظهر الاختلافات المتنوعة والظروف التى من خلالها يستمر هذا التنوع فى البقاء. ولكن لكى نقول ذلك علينا الالتزام بالتفكير فى التنوع بوصفه سمة لواحدة أو أكثر من العملية (الديناميكية)، والتاريخية وليست مسألة تنميط مسبق. وهذا الالتزام يعطى معلومات لكل شىء يترتب عليه. وفى الحقيقة أن المهمة الإجمالية لهذا المقال هى كشف المزايا العامة والشاملة للمدخل الديناميكى.

وهذا المجلد يتناول بالفحص سلسلة من الإمكانات، ويحاول اكتشاف أى أنواع التنوع يمكن أن يوجد فى معية ومع أى أنواع من المجتمعات. وما أنواع التآلفات التى يتوقع حدوثها، وما التآلفات التى لا يمكن أن نتوقع حدوثها؟ وحتى نكون جادين حول مثل هذه الأسئلة، فيجب أن نبحث عن أفضل النماذج الممكنة[2].

ورغم أنها أصبحت مألوفة أكثر عما كانت عليه منذ بضع سنوات مضت، فإن اللغة وتقنيات وضع نماذج للديناميكية غير الخطية لا تزال لحنًا مرتعشًا فى أفواه العامة. ومعنى ذلك أن هذا الفصل سوف يكون عليه أن يتعامل مع خلفية نظرية أكثر من باقى المساهمات فى هذا الكتاب. ولكن العمل يستحق ذلك. وفى عملية التعليم الخاصة بنا والتى استقيناها والتفكير من خلال الديناميكا غير الخطية، لاحظنا زيادة مفرحة فى

قدرتنا على فهم أشياء كانت فى السابق غامضة وغير قابلة للتفسير. وقد تم دعمنا أيضًا من خلال السرعة التى استقرت بها استبصارات الديناميكا غير الخطية فى ميادين فرعية كثيرة سواء أكانت العلوم الطبيعية أم الاجتماعية.

الهوية والفضاء الدينامیكى

نحن نحتاج إلى تصور غير عادى للتنوع. وعلينا أن نأخذ الاختلافات التى نستقر عليها مثل تلك التى تقيس التنوع بالاهتمام. إن أى مجموعة من الأشياء التى يمكن تمييزها عن بعضها بعضًا هى تنوع عادى. ولذلك فإننا سوف نتبع إرشادات هؤلاء الذين تناولوا التنوع من خلال سياقات الجنس، والطبقة، والنوع الاجتماعى، والرغبة الجنسية، ولنبدأ بمسلمة: أن أنواع الفروق التى تصنع الاختلاف، هى تلك التى تسهم فى الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية. وسرعان ما يبدو لنا وجود فضاء يثير إشكالية. وحسب شروط التحليل التى نبنى عليها «إذا ما كان ما يهم بالنسبة لى هو ذاتى الفردية التى أثق بها. فلماذا هذا اللغط الكثير والمعاصر حول الهوية وحول فئات كبيرة مثل العرق والنوع الاجتماعى والإثنية والقومية والميل الجنسى، والتى تبدو أبعد ما تكون عن الفرد؟»[٣].

وهو سؤال جيد وسوف نجيب بأن الفئات الواضحة عند النظر إليها بأفضل طريقة وأفيدها. هى أبعاد داخل نسق دينامیكى ونسق له تاريخ.

وبالمثل نجد أن النساء منذ دى بوفوار كن يفكرن فى هذه المسائل فى ضوء البنية الديناميكية للبدائل وبطرق تجعلهن يمثلن زالآخرس وقد ذهبن أبعد مما وصلت إليه بوفوار فى محاولة تحقيق التكامل بين الطبقة والعوامل الأخرى وبين النوع الاجتماعى فى صورة ديناميكية تفاعلية معقدة[٤]. وفى الحقيقة هناك شىء أشبه بوجهة نظرنا النظرية التى بلورها روسى بريدونى فى الأسطر التالية:

إن المنظرين الذين ظهروا فى التسعينيات يعملون على نحو متتابع عبر خطوط تعدد المتغيرات فى تعريف ذاتية الأنثى: الجنس والعرق والطبقة، العمر، الميل الجنسى وأسلوب الحياة وكلها تعتبر محاور رئيسية للهوية. لذلك فهى ابتكار يضاف إلى تشكيلات الفكرة الكلاسيكية للنزعة المادية، وهم فى هذا مصممون على إعادة تعريف لذاتية الأنثى فى ضوء تشكيلات شبكة من القوى المتزامنة. وسوف نناقش بعد ذلك ظهور اتجاه يؤكد الطبيعة المجسدة والمحددة للموضوع الخاص بالنسوية، بينما ترفض النزعة الوجودية البيولوجية أو النفسية. وهذا نوع جديد لأنثى تجسد النزعة المادية[٥].

فى الواقع هناك نوعان من التنوع الذى علينا التعامل معه. وحتى لو اتخذنا القرار للتركيز على الهويات باعتبارها طرقًا مناسبة ديناميكياً لما يمكن من خلالها أن يكون البشر مختلفين. وكلتا الطريقتين مسائل تاريخية. أولاهما أن الناس يعتبرون متعددى الأبعاد، وعلينا أن نعطى اهتمامًا لأمرين: تعددية الأبعاد ولعمق الانقسام لأى من إبعاد الاختلاف المحتمل (لم نتحدث بعد عن الملامح المحددة للأنساق الديناميكية، والتفاعلات بين الأبعاد). بعض الأشياء حولنا أكثر دوامًا من غيرها. إن الغزل قد يكون كلمة قديمة لتعقب المرأة والتبسط معها، عندما تفكر فيها، ولكن إذا كان الغزل مهمًا بالنسبة لنا حتى إن كانت له عواقب ضخمة بالنسبة لفرص المعيشة فى المجتمع مع النساء، وبأى حال من الأحوال يمكن أن يقيد أى أنواع ممكنة من المجتمعات. وعلى النقيض من ذلك، إذا أصبحت أنواع معينة من المجتمعات مهمة بالنسبة لنا، فإننا قد نصلح من طرقنا. ولكى تصبح امرأة، فالأمر على العكس من ذلك فسوف تكون عملية أطول بقاءً وأكثر صعوبة. والشيؤ الأكثر بقاءً، إذا كنا أى شىء جوهرى فإننا كائنات بشرية(٦).

ربما تكون تسمية الناس بكونهم متعددى الأنواع multifarious، أكثر دقة من إطلاق كلمة التنوع diversity، ولكن لاحظ أن أى نمط للتنوع سوف يتشكل من خلال أبعاد الأفراد. لذلك فإن الأمر الثانى هو أن التنوع الحقيقى مسألة عدد وتوزيع الأبعاد ذات الصلة من الناحية الديناميكية داخل مجموعة سكان أو كل اجتماعى. ومن المفهوم أن الأفراد وبما لديهم من بُعد تبلد الحس أقل إلا أن كل واحد منهم يختلف عن الآخر؟ ومن الممكن أن يكون الناس متعددى الأبعاد بشكل ثرى، ولكن بنفس الطريقة. وبالطبع قد تحدث تعديلات فى التركيب أخرى أيضًا وبنفس الشكل(٧). فعلى سبيل المثال عندما يتحدث الناس عن التنوع البيولوجى، فهم بشكل عام يتحدثون عن تشكيلة واسعة من الأنواع التى يفترض أن يكون الأفراد متشابهين بنفس القدر. والحقيقة وبكوننا من أنصار حب الوطن لدرجة العبادة، فإننا نادرًا ما نلقى بالا لأبعاد الأفراد من الأنواع الأخرى، ربما يكون الاستثناء حيواناتنا الأليفة. ولكن حتى مع أن ذلك مثير فى السياق الحالى لوجود شعور قوى بأن يوجد الناس فى المجتمع مع حيواناتهم الأليفة.

لذلك يمكننا أن نقول: إنه فى أى موقع اجتماعى نموذجى سوف يميل الأفراد إلى أن يكونوا قابلين للتغير على أساس هذه الأبعاد، وأن هذه الأنساق الاجتماعية (وكذلك الإيكولوجية) تتنوع على نحو قابل للتغير. والمتعة تحدث عندما نرى إمكانية التغير فى الأبعاد والتنوع المتغير متفاعلين ديناميكياً. أو لنضعها فى جملة قابلة للقراءة ومفهومة أكثر. أنواع الطرق التى فيها سوف يميل الأفراد نحو التميز أو يقبلون التغيير هم

أنفسهم وأنواع البشر حولهم سوف تجعلهم حساسين كل منهم نحو الآخر. وبينما يكون من الصعب نوعًا أن نقول بأن النقطة الأخيرة ليست بأخبار كبيرة بالنسبة لأى منا(٨). وعلى أحد أطراف الطيف أنه لما يصعب ذكره تلك الحقيقة القائلة إن إمكانية التغير الجينية فى الأفراد ونطاق أنواع الظواهر فى السكان هى بالأساس فى حالة اعتماد متبادل. وعلى الطرف الآخر للطيف، فإنها تدخل إلى حقيقة أنه إذا ما كان كل إنسان حولك يتماشى مع نفس طريقة الحياة، فإن فرص انحرافك عن النموذج أقل بكثير مما هو منتظر إذا ما كانت لديك نماذج للأدوار role Models لكثير من الأنواع المختلفة. والاحتمالات التاريخية قد وصفت البلقان بالجماعية غير المريحة ووصفت اليابان بالفردية غير المريحة. ولا توجد طريقة سابقة لتقرير ما سوف يكون بعدًا ديناميكياً ذا أهمية. هذه الأبعاد تشخيصية وصلتها الوثيقة قد تم اختبارها من خلال خبرة النظام محل البحث. وهذا بالطبع ليس مجرد جزء من مساعدات مشجعة على البحث. إنها أيضًا جزء من اكتساب الأصدقاء وتقرير ما التنظيمات التى تنضم إليها وبشكل خاص، وأن نقرر من سنتزوج. إن العدد المذهل من الفروق الفردية التى نقابلها تقديرًا لإعجابنا بالإمكانات غير الخطية المؤلفة لجماعية الأبعاد. ولكن عند تقرير ما يهم البشر الذين نقابلهم فعلا فنحن نفعل نفس الشىء الذى كنا نقوم به إذا ما كنا نحاول تحديد فضاء ديناميكى للأبعاد بالنسبة لهم.

ولأننا مهتمون بالبشر، فمن الواضح أننا سنجد هذا التخيل والصياغة التصورية يشيران بقوة إلى ديناميات كل من فردياتهم وتشكيل مجتمعهم. فى الحقيقة أن هذه هى المسألة التى أخذت أسوأ ما يكون من تراث المذهب الذرى atonmism، والدراسة الخطية فى الفكر الغربى. إن كل التراث الذى انتهى فى القرن العشرين مع المذهب الذرى المنطقى إنما هو إضافة للتراث الخطى. وبهذا فإنهم بكل معنى الكلمة لا يتسقون مع النموذج غير الخطى الذى تم تطويره هنا. ولكن من وجهة النظر المعاكسة للنظرة غير الخطية باعتبارها معيارًا وهو اعتماد حصرى على لغة «و» و «ليس» التى تعتبر غريبة قليلاً على أية حال. ومن الأشياء الدلالية التى يشار إليها، أن أقرب ما يمس النموذج غير الخطى التفاعلى أن التراث الخاص بالنزعة الذرية له علاقة بالقصدية in-tentionality والعمدية intensionality. والأول مجموعة التعقيدات حول تفاعل (الذات/ الموضوع) والثانى عليه أن يتعامل مع «فشل/ إمكانية الاستبدال» للمرادفات الظاهرة، بعبارة أخرى، موقع غير الخطية الرئيسية فى محاولة اللغة التواؤم مع تفاعلنا متعدد الأبعاد مع العالم. ولا نحتاج لمناقشة ذلك مرة أخرى هذه الأيام.

باستثناء حقيقة أن البعض الذى يستدعى هذه الحوارات، وسوف يكون ذلك طريقة لتوجيه أنفسهم نحو تداعيات اللا خطية فى مجال آخر غير الرياضيات. ويمكننا أن نذكر أيضًا أن الهوية هى نتاج للتفاعل بين التصور الذاتى وتصورات الآخرين[٩]. ويمكننا أن نفكر فى أنفسنا بأى طريقة نرغب بها وبدون تأكيدات أو (إنكار) الآخرين. وهذا ببساطة يحدد موقع الوهم والضلال.

ولذلك فإن الهوية حسب رؤيتنا هى مسألة طارئة. بمعنى أن علينا فهمها وفقًا لتاريخها وموقعها. هناك حدود مكانية وزمانية للدرجة التى تجعل الذات والهوية ثابتتين. وهى تتغير مع الزمن والبيئة المحيطة. لذلك فإن الذوات والهويات ليستا أمرين أصليين، وهى تعطى من خلال فعل لا يمكن تغييره أو الحيد عنه من الخلق الخاص. لا أحد يولد ولديه إما ذات أو هوية فهما تظهران للوجود بالتفاعل فى الواقع «هنا والآن» ويعترف المدخل الديناميكى جزئيًا بهذه المواقع للتفاعل[١٠]. وهو يرحب بالتداخلات المتضافرة بوصفها مؤشرات مهمة للأبعاد وتقوية عدم الاتفاق والاختلاف الذى ينتج من الهويات الفعلية والممكنة. وقد نفكر فى ما ادعته الماركسية الكلاسيكية بالتحديد بأن الحدود قد تكون صعبة وأن هوية الطبقة قد تشمل الفضاء الديناميكى والمحاولات العنيفة الناتجة عن إعادة التكيف. ولكننا نستطيع أيضًا أن نفكر فى كون حدود الطبقة لم تكن صارمة فى الاقتصادات المتقدمة. ولقد وجدت طرق لتخفيف هذه الحدود (مثل دولة الرفاهية والنزعة الاستهلاكية بين عوامل أخرى) وقد ظلت لقرن على الأقل.

ودعت ظروف ظهورها إلى مراجعة راديكالية للمعنى الشائع للذات والهوية. وطالما أن المجالات التفاعلية التى تتشكل فيها الذوات والهويات يحدث فيها تمايز، سوف تكون هذه الذوات والهويات أيضًا متمايزة على نحو طارئ فالذات والهوية تتغيران ليس فقط عبر الزمن ولكن بفعل كل شىء يتغير حولهما. ويمكننا أن نتوقع من هذا أن الذوات والهويات سوف تتوزع فيما سوف نراه فى الوقت الحاضر ليكون بمثابة نموذج جزئى: .fractal pattern ومن الواضح أن الالتزامات المتماثلة لأبعاد الهوية فى لحظة ما سوف تؤدى إلى ذوات اجتماعية مختلفة جذرياً فى لحظة تالية. وسوف يتم اختيار التحالفات والولاءات بطرق مختلفة تثير الدهشة. لا أحد رجلا كان أم امرأة أسود أم أبيض هو ببساطة على هذا النحو. كل عائلة طيبة لها شاتها السوداء، وكل جيرة سيئة أوحى فيه شخص أضحوكة يفعل ما هو لصالح الجماعة. ومثل أى تابع جيد يؤمن بعقلانية الخطية سوف يلفت النظر إلى هذه الصلة، ويبدو أنه لا توجد هناك صلات شبه قانونية تحدد نتائج هذه الظروف المتباينة. والناتج المحدد لإمكانية تغير الأبعاد

يظهر على أنه شىء لا يمكن التنبؤ به على نحو حقيقى. والحقيقى أنهم كذلك بأى معنى من المعانى المحددة[١١]. ولكن هذا على أية حال موقف متوقع للظواهر غير الخطية حتى الظواهر التى تعتبر محددة بصراحة. فإنه فى هذه المجالات علينا أن نقوم برحلة نظرية لفهم ديناميات التنوع. وطريقة التفكير المتضمنة كافية الآن لتبرر الوقوف لحظة.

مجموعة ماندلبروت

كل واحد الآن قد شاهد الصورة المعيارية لمجموعة ماندلبروت، وهناك نموذج ملحق فى (انظر الشكل ١ : ٤). القصة التى نرويها ليست مألوفة كما تعبر عنها الصورة، ولكن يجب أن يقال إذا ما كان علينا أن نكون واضحين فيما يتعلق بالوظيفة التى يمكن أن تقوم بها هذه الصورة بالنسبة لنا. إن قصة الشكل المضغوط لمجموعة ماندلبروت تعتبر بمثابة معادلة. وكل المعادلات هى سرد بات مضغوطًا بشكل كبير، وهى عادةً ما تكون سرديات مملة نوعًا حتى عندما لا تكون مضغوطة. فى هذه الحالة فإننا سوف نخفف ضغط القصة حسب شروط بناء الصورة كالتالى: مجموعة من النقاط التى تصنع السطح وشاشة المونيتور، قطعة ورق أياً ما كانت. فىٰ هذه الحالة، نجد السطح يُمد كخطة معقدة[١٢]. كل نقطة على الرسم لها رقمها المعقد كعنوان. تصف المعادلة رحلات من أى نقطة مُعطاة على السطح إلى نهاية الرحلة. كل النقط تم التعرف عليها فى آخر الأمر فى ضوء نوع المحطة النهائية لهذه المرحلة التى كانت قد بدأت الرحلة صوبها. وهناك نوعان من الأماكن النهائية المقصودة، وربما تنتهى المرحلة فى نقطة محددة ومقصودة (أو نقط)[١٣]. أو ربما تنتهى فى الأرض المستحيلة والمطلق الرياضى. لذلك فإنك لكى تنتج مجموعة ماندلبروت عليك أن تدخل عنوان نقطة معينة على السطح فى المعادلة، معتقداً أنها مثل الماكينة ثم أدر ذراع التدوير.

الشكل ١ : ٤

وبعد كثير من تدوير الذراع (غالبًا ما تكون كثيرة فعلاً) سوف تخرج الماكينة إما عنوان نقطة النهاية أو الأنباء المقتضبة أو المبهمة الخاصة بأن الرحلة من العنوان الذى تم إدخاله تنتهى إلى مكان خيالى. ونقط البداية التى لم تبدأ رحلات إلى مكان خيالى سوف تسمى المدخلات insiders، ونقط البداية التى بدأت رحلات إلى مكان خيالى تسمى المخرجات outsiders، وطالما أن السرد يمثل قصة عادية وتبديلا بسيطًا ولكن الحكاية تزداد ضبابية. لا تستطيع الماكينة دائمًا أن تميز بين من فى الداخل عن من بالخارج، على الأقل فى وقت تتركنا نعرف أيهما نتعامل معه. فى مثل هذه الحالات التى يسودها الشك عليها أن تحدث صوتًا وتخرج لنا اعتذارًا وتخمينًا بدلاً من المحطة النهائية. ولها قاعدة تعرف باسم لوغاريتم الهروب إلى التخمين.

والصورة المألوفة لمجموعة ماندلبروت هى نتيجة تحميل الماكينة وظيفة إخبارنا بكل من بالداخل ومن بالخارج. إلا أن الماكينة فى النهاية مشغولة بحدودها، ولذلك فإنها عندما تكشف عن داخلى واضح أو خارجى واضح، فإنها وببساطة تترك نقطة البداية بيضاء وتستمر فى الحركة. ولكن عادةً ما تكون هناك تخمينات. وعندما تقوم بعملية التخمين بوجود داخلى على مقربة منها فإنها تترك ثانية نقطة البداية، بيضاء وتستمر فى الحركة ولكنها عندما تخمن أنها تتعامل مع خارجى فإنها تسود نقطة البداية. لذلك فإن هذا ما نراه عندما ننظر إلى مجموعة ماندلبروت هو نموذج لنتائج التخمين تخمينات دقيقة ومبررة ولنتأكد من ذلك، إلا أنها تخمينات لا أكثر ولا أقل. والقصة ذات الثقة عن من بالخارج ومن بالداخل قصة يرويها ما يمكن أن يسميه فنان ما بالفضاء السلبى.

ونقطة أخرى يجب أن نتعامل معها حول مجموعة ماندلبروت قبل استخدامنا للمجموعة. فى كل مرة نعطى صورة لهذه المجموعة. فإن الصورة تكون مبالغًا فيها بشكل خاص. وفى هذه المبالغة فإن حدود التردد تبدو مرسومة بحدة نوعًا ما، كما لو كان بإمكاننا رسم خط رفيع لطيف حول الفراغ الأبيض من الداخل والفراغ الأبيض من الخارج، تاركين المنطقة متعددة الألوان نظيفة بلا جدران. ولكن هذا وهم تخلقه حدود التصوير. وأى خط نرسمه حول منطقة التردد سوف يكون حتمًا طويلا بشكل مطلق. ونحن ننسج حول هذا المطلق الالتواءات والدورانات المطلقة والمعقدة. وفى الحقيقة هناك حواف فى كل مكان. وبقدر القرب من أى داخل إذا سمح يوجد واحد من الخارج غريب أو دخيل. وبالقرب منهم إذا سمحت هناك حالة من الشك[١٤]. والنموذج الذى نراه عندما ننظر إلى مجموعة ماندلبروت هو نموذج يختلط فيه الموجودون بالداخل مع القادمين من الخارج، وحالات الشك كلها تختلط معًا. لا يهم كيف ننظر بشكل دقيق

وقريب على هذا الاختلاط والمزج، فإنها دائمًا ما ستعرض نفس النموذج. ولا يوجد مستوى معين تختفى فيه حالات الشك. ولا يوجد مستوى قد يفشل عنده النموذج المميز فى أن يكون من الصعب التعرف عليه. ويتم التعبير عن ذلك بالقول بأن مجموعة ماندلبروت هى نموذج جزئى حقاً : True Fractal.

وكما قد نتوقع فى السياق الرياضى فإن تعريف الفرق بين من بالداخل ومن بالخارج يكون أكثر تحديداً عن أى شىء تم من قبل بهذا الصدد. ولنقل إنه نوع خاص من التقسيم الاجتماعى إلى قسمين. إغريق/ برابرة - رجل/ امرأة - مؤمن/ كافر: أنت الذى تسميها والفرق قد لا يكون محدداً أكثر من ذلك الفرق بين مجموعة ماندلبروت والأدوات الأخرى، إلا أنه يظل وبرغم الصرامة والدقة اللتين تتسم بهما مجموعة ماندلبروت (فى الحقيقة بسبب ذلك) نجد أن التعريف لا يمكن أن يضعنا فى موقف القادرين على تحديد مَن بالداخل والقادمين من الخارج من الدخلاء والغرباء فى كل الحالات. وفى أى وقت محدد ولا يهم حجم ذلك وضخامته. على المدى البعيد بشكل مطلق بالطبع يمكن أن تكون لدينا ماكينة كبيرة بدرجة كافية لإعطائنا قراراً حول كل نقطة فى الفضاء. ولكن هذا لن يكون صالحًا إذا كنت تحتاج لإجابة أسئلة مثل عمر الحياة أو عمر الحياة لعالمنا هذا. ولنقترب أكثر من هدفنا ما الجيد فى مثل هذا التعريف؟ وهل إذا ما كانت سياستك الاجتماعية والسياسية تعتمد على تمييز واضح بين من بالداخل ومن بالخارج؟

مجموعة ماندلبروت هى مجرد واحده ضمن حالات كثيرة جدًا مدروسة بشكل جيد، والتى يكون فيها الفضاء مقسمًا بين ثنائية واضحة وتصنيف أو فئات غير معلومة وآخر معلوم نسميه «الآخر» ولكن مثل هذه الطريقة لا يمكن بها رسم خطوط واضحة. إن هذه الحالات المتاحة شديدة الدقة كما هى تعمل لنا شيئين. الأول على الجانب الإيجابى أنها تعطينا ذخيرة شاملة وواسعة وثرية لنماذج عالية المرونة قابلة للتعامل واستخدامها فى فحص الظواهر ذات الحواف المعقدة. كما أننا نفعل ذلك فى لحظة. الشىء الثانى هو عندما تكون فى حالة الدفاع واستخدام الحجة فإنها تمدنا بنوع من النقد العقلانى للنظرية الاجتماعية التى فى وضعية دفاع أو المطاردة من الآخرين. وأصحاب النظريات الاجتماعية والمؤرخون ليسوا فى حاجة إلى الهروب من الحوار باستخدام العلوم الطبيعية، لأنهم يدرسون ظواهر ليست منتظمة العمل كالساعة ولا يحتاجون أيضًا للشعور بالضغط حتى يتظاهروا بإنقاص ما يدرسونه ليكون كالساعة. مجرد جزء بسيط من الأنساق الديناميكية تعمل كالساعة فى أى مجال فيزيائى أو كيميائى أو حيوى أو اجتماعى.

لاحظ أننا كنا حريصين على القول بأن هذه المنطقة المرئية والغامضة للمجموعة هى منطقة ارتباك وحيرة أكثر من كونها لنقل منطقة عدم اتخاذ قرار. ولا يوجد شىء يتوسط على أساس رياضى حول أى شىء مما يتكرر مرارًا فتنتج مجموعة ماندلبروت.

وما هو معرّف بشكل جيد (سواء رياضياً أم اجتماعياً قد نقول) يمكن أن يمتلك حواف معقدة لا نهائية.

التنوع الديناميكى

من هذه الرؤية، فإن ما اعتدنا على التفكير فيه على أنه تصنيفات اجتماعية أو نفسية، فهى ليست أنواعًا ساكنة. ولكنها فى كثير أو قليل مستقرة، فى كثير أو قليل تستقر باعتبارها شيئًا يشغل حيز الفضاء الحيوى والاجتماعى. إن أيًا من هذه التصنيفات نفكر فيها على أنها بعد للفضاء الاجتماعى. ولكن هذه الأبعاد ليست دائرتين متعامدتين وليست إسهامات مستقلة للمسارات خلال فضاء الهويات. هناك قوى موجهة ودفع وجر فى كل بعد من الأبعاد، لكن الفضاء يطوى ويتمدد. فى مسار التفاعلات المتعددة يعمل النظام على حالته السابقة الخاصة مما يعطى نتائج لا يمكن اعتبارها (تقريبية) النتائج المضافة لاثنين أو أكثر من المتغيرات المستقلة. نحن مواقع معقدة ولسنا مواقع بسيطة لخصائصنا الاجتماعية ذات الصلة، وأى محاولة لرسم حدود حول الناس فى أى بُعد سوف يهدد بحدوث ما لا جدوى له. وعلى أحسن تقدير فسوف تكون خطوط الحدود جميعها طويلة جدًا. وعلى المستوى التصورى فسوف يكون هناك عدم استقرار أيضًا. فكما أن فضاء الخيارات المتاحة يغيّر الشكل والقرارات الخاصة بالحالات الهامشية سوف تتبدل قليلا أيضًا باعتبارها جزءًا ونتيجة للديناميكيات. الأسئلة حول التنوع والمجتمع هى أسئلة عن الأحجام الممكنة لتحديد الفضاءات، وإمكانات تكوين الفضاءات من أحجام مختلفة وذات أبعاد متنوعة. وظروف الاستقرار لأى حالة تم بلوغها.

والأبعد من ذلك هو؛ أن كثيرًا من الديناميكيات (قوى الحركة) تتضمن صياغات تصورية مجسدة للإحساسات بالذات، الصالح والسيئ، التمييز وما إلى ذلك. وهى تشمل أيضًا قوى مختلفة للجذب differential pulls، نحو حالات متنوعة. هذا الجذب يخلق مجالا ديناميكياً وتفاعلها ينتج عنها شكل مؤلف من عناصر متعددة غير خطية متمددة ومطوية وعليها يعيش النظام الاجتماعى. وقصة التعقيد مبنية على التفاعلات الناتجة عن اللا خطية. والظواهر اللا خطية ليست نتائج مضافة لمكوناتها ولكنها

جديدة ودائمًا ما تكون عملية إعادة تنظيمها مذهلة، والظواهر الخطية تاريخيًا أكثر الظواهر التى تمت دراستها نظرًا لبساطتها، ويمكن فصلها عن الباقين ويمكن تتبع آثار المكونات الفردية فى مساراتها اعتقادًا فى أنها مسارات مستقلة. ويمكن القول بالنسبة لبعضها إنها نسبياً ذات مسار مستقيم ما قد حدث هو غياب بعض المكونات. ومن الممكن أنها تحدد قيمة التأثير النسبى (المضاف) لكل واحد من المكونات، وأن تقول بعقلانية ودقة على سبيل المثال ما هو الجزء الموجود فى هذا التنوع الذى يعود إلى هذا أو ذاك المكون. كل هذا بشكل عام مستحيل مع الظواهر غير الخطية. أعقب ذلك ظهور البحث الموجه ومناهج تقييم البيانات وضرورة تفعيل ذلك عندما ننظر إلى الأنساق الاجتماعية وغيرها من نظم والنظر لأنفسنا فى الواقع باعتبارنا شيئًا معقدًا حقيقياً وغير زائف(١٥).

قد يبدو ذلك أمرًا مجردًا ومبهمًا عندما نضعه فى قليل أو كثير من المصطلحات الفنية. ولكن نظرتنا نحن هى ما تجعل هذا النوع من الصياغة مجرد تطوير من وجهة نظره نظرية، وهو ما يجعل الآخرين مثل أصحاب النظريات النسوية قادرين على رؤية ما هو أبعد وأكثر صلابة من نظرياتهم. ووجهة نظرهم قد قدمت بشكل جيد وقد أثبتت بوضوح. ولكن رؤية الأمور من زاوية تجريدية تبين كيف أن التنظير الخاص بالنسوية شديد المركزية. والصياغة التصورية التى طوروها تحولت لتصبح بشكل عام أكثر دقة وأكثر فائدة من تلك التى استبدلوها. والتعقيد واللا خطية تؤثر بعمق على الطريق التى تفهم بها التعريفات، وسوف نقول خاصة التعريفات الذاتية. إن الجمعية التفاعلية لا تنتج أشياء جوهرية وتصنيفات وإنما أنتج لعبة معقدة من الحواف edges بعضها يمضى فى الطريق الجزئى نحو جوهرنا.

لقد استطاع أنصار ومنظرى النسوية أن يروا بوضوح الجذور لما وضعناه نحن فى إطار تجريدى، بينما نحن نحوم حول الأغصان. وكانوا قادرين أيضًا على الشعور بالقوة المنضبطة للتعريف العقلانى. واحدة من الحركات الشهيرة فى المذهب العقلى التقليدى الغربى تحاول أن تجبرنا على قبول الانقسام الصلب بين ما هو قابل للتفسير (التحديد الصارم) وذلك الذى لا يوجد له تفسير (اقرأ غير المحدود أو العشوائى). وهو ما بين سطور النضال الدائم حول مشكلة حرية الإرادة، وهى مشكلة ذاتية شخصية والأكثر خطورة سلسلة من التحولات المختزلة فى حياة الإنسان تعتمد بالأساس على نسخة معينة من النظرية الميكانيكية: mechanistic theory فى لحظة معينة. لكننا الآن قد نعرف أكثر وأفضل. أى شىء يتسم بالجمعية التفاعلية يمكن أن يتوقع لديه سلوك معقد

لا يمكن اختزاله أو إنقاصه إلى صورة مبسطة أكثر، إلا أنه يظل غير محدد وغامض وقد ثبت فى النهاية النزعة الجوهرية: essentialism، التى تفضل الجوهر على الوجود، وليست مرتبطة بالحتمية: determinism، أى القول بأن أفعال المرء والتغيرات الاجتماعية تحدثان نتيجة لأشياء لا سلطة للإنسان عليها. ولكن فقط بنوع معين من الحتمية التى تم فهمها مرات ومرات فى مصطلحات النزعة الجوهرية. وليس هناك من سبب يجعلنا نؤسس أى تفسير جوهرى لما يحدث فى العالم على هذه النظرية. فمثلا أن أكون امرأة مسلمة ليست مسألة إضافة ما يتضمن اثنان من صور الاندماج فى طبقة ساكنة. ولا كونى بالطبع عضوًا فى الطبقة الوسطى مسألة غير متغيرة. وأن تكون واحدًا من هذه الصفات هو أن تكون على مسار ديناميكى (متحرك) معقد. ومن الأفضل للتعامل مع مثل هذا الموقف باستخدام الصورة التقليدية للطبقات غير المتغيرة (الساكنة) هو استخدام صورة الفضاء متعدد الأبعاد والتى من خلالها نرى البشر وقد جذبوا إلى شبكة من الاتفاقات والانتماءات والهوايات التى تزايدت الآن . وهى الآن أقل أهمية بالنسبة لأنماط حياتهم.

برغم السخرية الحالية التى نتحدث عنها. علينا أن نفكر فى «امرأة». «طبقة متوسطة»، «مسلمة» وعدد آخر من خصائص الهوية فى المثال باعتبارها درجات الحرية هذه، هى المتصلة بالموضوع على أساس ديناميكى التى يمكن أن تتنوع. ولإيجاد ما هو وثيق الصلة ديناميكياً علينا أن نراقب لوهلة لتحديد ما الاختلافات المتصلة بالمسارات المتباينة. لا يوجد شىء سابق حول درجات الحرية. أحيانًا نقوم بأداء تجارب اجتماعية فى الواقع تساعدنا على رؤية ما هو وثيق الصلة ديناميكياً بهذه الحقيقة أو هذا العامل. فعلى سبيل المثال تعزيز مبادئ المساواة دائمًا ما تكون بين أشياء أخرى، محاولة لإذابة الخصائص «الاختلافات المحتملة» التى ليست وثيقة الصلة ديناميكياً. المسارات الخاصة بالسود على سبيل المثال يتوقع أن تكون هى نفسها مثل تلك الخاصة بالبيض: نماذج حياة النساء مطابقة لحياة الرجال فى الأمور الوثيقة الصلة بموضوعنا. ثم نقيس نجاح السياسة الاجتماعية المساواتية: egalitarian social policy، من خلال فحص الكثير من المسارات لعلامات الاختلاف.

وبالتأكيد إن إيجاد طريق للتعامل مع النظام الاجتماعى عبر مسار معد مسبقًا سيكون أمرًا خادعًا، وهو احتمال مربك بالنسبة للعلوم الاجتماعية الوضعية. وهى تنحدر من جذور كومتية نسبة إلى أوجست كونت مع حلم التعامل والتحكم كنموذج مثالى.

والتقنيات التى يمكن الاعتماد عليها للتعامل والتحكم متاحة (بشكل عام) فقط بالنسبة للأنساق التى تعمل وفقًا للنظم الخطية فقط، وهناك عدد قليل منها خارج نصوص الكتب. ويجب ألا ننسى - بأية حال - أن محاولات التعامل مع والتحكم تتم طوال الوقت وعلى كثير من المستويات الاجتماعية. وهذه المحاولات هى أجزاء حقيقية من الديناميكيات الاجتماعية حتى عندما كانت آمال الاعتماد على نجاحها قد ذهبت أدراج الرياح.

التنوع والمجتمع

يمكننا الآن أن نواجه المسألة الرئيسية فيما يتعلق بالتنوع والمجتمع، فى ضوء النموذج الذى عرضناه بواسطة الرسم وحسب المصطلح الديناميكى أو بلغة الديناميكا، فإن المسألة الأساسية هى أن التنوع يستلزم اكتشاف فضاء ساكن ضخم الأبعاد، والمجتمع وما يتضمنه من قيود أو كوابح على كل من أبعاد الفضاء وما هو مسموح باكتشافه. وهذا معناه أن ظروف الثبات والاستقرار للمجتمع التى يجسدها التنوع سوف تتطلب توازنًا دقيقًا بين الأبعاد المتفاعلة: أو الانسجام. وهذه ليست أخبارًا جديدة طالما أنها تميز ما يعرف (بصدق أم غير ذلك) (المجتمع الروساوى) المنسوب لجان جاك روسو) وحسب التراث الغربى لها جذورها فى الكلاسيكيات القديمة. الأخبار من ناحية أخرى هى أن قدرتنا على تقييم الإمكانات وتعيين أهمية ما تراه أصبحت أفضل مما كانت عليه. ويمكن لنا الوصول إلى ما نريده أسرع مما لو أقمنا مقارنة. يدعى فوكوه فى «النظام والعقاب» أن واحدة من الأجندات الأساسية لدى الدول الحديثة المتطورة هو إنتاج كيانات مرنة قابلة للتعليم سهلة التكيف يمكن الاعتماد عليها طيعة مرشحة لقوة العمل(١٦). وسواء أكان صوابًا أم خطأ فإن هذا التصور يمكن أن نستعين به باعتباره نموذجًا قياسياً لتحديد القيود. ويمكن أيضًا أن نفكر فى أن تفسير فوكوه التحديد الذاتى للقيود مثل تداول النظرات بيننا هى أيضًا نموذج قياسى لبنية غير خطية منظمة ذاتياً. والنتيجة هى تعاقد راديكالى لدرجات الحرية (تذكر - الأبعاد) للأفراد وفقدان التنوع بالنسبة للسكان أيضًا. وكل محاولة لترقية الثبات فى هذا الأمر ليست بالتأكيد محاولة لخلق مجتمع. ولكن يمكننا أن نتحرك من الكيانات القابلة للتعليم والمرنة التى يتخيلها فوكوه قوة عمل يعتمد عليها إلى ظاهرة أخرى تتسم بها الرأسمالية المتقدمة. وهى الفوردية fordism أو كما يطلق عليها فى بعض الأحيان النزعة الاستهلاكية: .consumerism والنزعة الاستهلاكية كما يشار إليها تشمل درجة

عالية من الانضباط على أحد المستويات مع وعد بالتميز الفردى فيما يمكننا الآن أن نسميه أسلوب حياة: life style[١٧]. هل يمكن أن يبنى المجتمع على أسلوب حياة؟ إن اليوبين (Yuppies) يعتقدون إمكانية ذلك. ولكن الشىء الأهم من الفرص التى يمنحها السوق ببساطة فى لغة الاستهلاك هو الاعتقاد الضمنى بأنه مع السوق بوصفه بنية منظمة بشكل عام، سوف يكون هناك مكان متاح داخله أرضية أعمق لمجتمع يمكنه أن يعيش وأن ينمو بقوة ويزدهر. لأن القصة تمضى فإن السوق طبيعياً أعمى مثل العدالة العمياء بالنسبة للفروق التاريخية مثل العرق، الدين، والأصل الإثنى. ومن ثم لا يوجد سبب لقمع مثل هذه الشواهد الكلاسيكية للوحدة. ومن حيث التأثير يعتقد أن السوق يقسم فضاء الدولة الذى يتكون من هويات ممكنة. ولا يضاعف الحياة الاقتصادية عن الحياة فى مجالات أخرى. وعلى العكس من الإستراتيجية «روسويان» فهذا ما يمكن تسميته الإستراتيجية «الأمريكية» لأنها كأمة من المهاجرين والصادرات. لقد كنا باستمرار ندعو إلى اقتصاد جيد ليدير كل الأنظمة مثل النظام العرقى، والإثنى، والجماعات الدينية التى تبحث عن خلق مجتمعات منفصلة وفقًا لشروط تراثية تقليدية. هذا هو التصور الأكثر شيوعًا لدى الأمريكان عن أنفسهم خاصةً بعد أن انصرفت بشكل نهائى عن صورة بوتقة الانصهار التى دعا إليها جليزر وموينهان قبل نصف قرن[١٨]. وأصبح مدار النقاش المقبول فى الحقيقة الطريقة التى فكرنا فيها عن أنفسنا منذ البداية.

ولكن كما نعرف فى الواقع فإن السوق ليس مستقلا عن بقية الحياة. وهذا يعنى أن البعد المستقل لا يخضع لأى تعديل من أبعاد أخرى. وبسبب أحداث طارئة فى تاريخنا هنا فى الولايات المتحدة، فإن السوق قد أصبح أقرب إلى نموذج الاستقلال بيننا. إن ادعاء مثل ذلك فى أى مكان آخر فى العالم لن يلقى القبول أو الإعجاب. والأبعد من ذلك أنه يمكن الزعم بأننا معادون للسوق والسياسة المستمرة للسيادة العسكرية تحديداً بسبب إمكانية التفاعل لبناء مجتمعنا لمواجهة تشظى أصولنا المختلفة الأعراق. ومن وجهة النظر الديناميكية يمكن أن يُقال ما يلى: من المغرى أن تفكر فى السوق والبوليس والعسكريين باعتبارهم قوة منضبطة خارجية فرضت لمواجهة حالة عدم الاستقرار المزمن. ولكن هذا يفترض أن الاستقلالية تخضع للسؤال. كل هذه النظم خارجية المنشأ تتفاعل مع تصوراتنا الذاتية بطريقة تعدل من النظم وفى نفس الوقت أيضًا تبدل إحساسنا بذاتنا. وتصبح هذه التعديلات خامدة وهادئة فى أزمنة السلام المتخم ولكنها تظهر نفسها بإنتاج مكونات قوية فى أزمنة الشدة. كانت فترة الستينيات من

القرن العشرين عن حق برهنة معملية لهذا. كان موقفنا هو موقف الولايات المتحدة فى مواجهة بقية العالم حول القضايا البينية برهنة مماثلة ذلك. ورأى العالم هوان يرثى لحال تمردنا، لكن يمكننا الإجابة بأننا لسنا مستقرين فى الداخل بالقدر الكافى لتخفف الضغط عن الكثيرين.

منذ نحو ١٥٠ عامًا ماضية فى واحدة من أشهر الأعمال حول التنوع والمجتمع، تساءل ماركس عن إمكانية تحقيق الحياة الاجتماعية فى مجتمع مع وجود الاختلافات الدينية[١٩]. كان السؤال لا يزال مفتوحًا، والأبعد من ذلك أن شروط المشكلة قد تغيرت راديكالياً منذ زمانه، لأن الأمم قد أصبحت أكبر عددًا والاتصالات أصبحت أسرع وإدراكنا للعالم وصراعاته من حولنا أصبح أكثر حدة. فى ضوء ذلك أصبحت مسألة التسامح تحتاج إلى نقاش.

التحكم فى الحدود

إن إستراتيجيات مثل إنتاج كيانات مرنة قابلة للتعليم يمكن رؤيتها على أنها محاولة للتحكم فى ظروف الحدود، سواء فى أبعاد فضاء الحالة الاجتماعية أو امتدادها. والأنظمة الدينية والأخلاقية هى الأدوات الشائعة أكثر لهذه الغاية، ولكن فى الحقيقة فإن الترتيبات المؤسسية لتلك التى تقوم بهذه الوظيفة، تكاد تكون دائمًا قانونية أو ذات طبيعية تشريعية. إن قوانين الكوشير Kosher وملاحظات السبتيين Sabath، دائمًا ما تأتى على الذهن كأسهل أمثلة على ذلك. مثل هذا النوع من تحديد سياسة الحدود، والذى تمت مناقشته بكثافة ووفقًا لظروف تحليلاتنا على يد فوكوه وآخرين. لذلك فإننا لن نضع على ما هو واضح شيئًا أقل وضوحًا، ولكن الشىء الأساسى فى مناقشة التنوع والأقل وضوحًا هو حد آخر فى تحديد سياسة الحدود، وهو ما يسمى «سياسات الهوية». ومن خلال هذا السياق وبشكل كبير فإن مسائل التنوع والمجتمع يتم العمل عليها فى الوقت الحالى.

وسياسات الهوية هى السليل الحديث لسياسات الطبقات فى حقبة الماركسية. وهى تعتمد على وجهة النظر بأن التضامن والوحدة فى بُعد واحد هما مفتاح رئيسى فى تمكين تلك العناصرالمحددة فى هذا البعد الأوحد. ومن ثم فإن الطاقة والخطابة تحولت لخدمة الشمولية (فى هذه الحالة خطياً) الفضاء الديناميكى للسياسات وفضاء الهوية الذاتية فى ضوء هذا البعد. إذا ما كنا أشياء مقذوفة ستكون حياتنا مقذوفات هى الأخرى. وإذا ما كنا عمالا فقط فإننا سنكون البروليتاريا.

ولذلك فإننا قد نوافق جوديث بتلر الذى كان مشغولاً دائمًا بمشاكل تصنيفات الهوية هذه الهوية أحادية البعد وصفاتها والتأكيدات هى علامات على عمل النظم المنضبطة(٢٠). ونحن نعترف بأن هناك محاولات واضحة لإنهاء التفاعل بين الأبعاد ومن ثم وجود الحواف الجزئية. على أية حال نحن لا نوافق على اعتماد بتلر على تخريب مرونة الهوية التى تطبقها على أدائها. والهويات لديها نزوع نحو التصلب فى مكان ما تحت ضغط المعاناة. وتصبح المحتوى الرمزى النشط لأداء الكراهية والإقصاء والعنف. وأداؤها يجعلها ليست أقل واقعية(٢١).

ووفقًا لذلك يمكننا أن نجد مواقف تعتصر المجال العادى للتفاعل المعقد للهويات لتجعلها بعدًا واحدًا فقط. ولكن فى المواقف السياسية يكون حدوث ذلك ببساطة علامة على السيطرة. وقد قيل لنا أنت فقط طفل، أو امرأة، أو متوحش، أو مزارع ولكن من وجهة النظر الديناميكية، فإن القيود الضمنية لكل محاولات الإنقاص تمثل إلىّ بعدًا واحدًا تشبه كثيرًا القيود الضمنية لمحاولات الإنقاص الذاتى التى يقوم بها الثوريون والمصلحون أنفسهم. إذا لم تكن الهويات المضغوطة نتيجة المعارضة هى المشكلة فإنها حينئذ تكون حلا عويصًا. ولا توجد هناك رومانسية فى مسألة الهوية التى تمت صياغتها بالكفاح، ولكنها فقط نتاج لعبة القوة واللعبة المضادة لها(٢٢). من السخرية أن التضامن الذى يبحث عنه الكثيرون يتغير باسم البعد الواحد ويعتبر غير مستقر داخلياً عنه وخارجياً من حيث عدم الاستقرار. وأحد أعراض ذلك حديث الإخفاق وفشل الماركسيين فى إنتاج «وعى طبقى» الذى افترضوا وجوده باعتباره شرطًا أساسياً لتشكيل طبقة ثورية. ببساطة شديدة تحولت الطبقة العاملة إلى تقييم حياتها باعتبارهم مستهلكين، وأصبحت الدول الحديثة قادرة على إشباع هذا البعد. الأمر الذى حال دون نمو الطبقة العاملة أو «البروليتاريا» التى كان من المطلوب وجودها. واعتقد ماركس أن مطالب الرأسمالية سوف تجبرهم على الهوية الفردية لكنهم لم يفعلوا(٢٣).

والشىء الأكثر تعقيدًا والذى يلقى بكثير من الضوء على ظروف تكوّن المجتمعات، يمكننا القول بأن عملية التفاعل المعقدة كانت غير ملائمة خطياً ولا يمكن تجنبها. والأسطر التالية نتائج لهذه الأسئلة:

١ - القدرة على تحديد الهوية مجرد علامة، امتلاك مميزات معينة (النوع الاجتماعى - اللون - القوة الجسدية) يحتمل ارتباطها بالهوية الاجتماعية أو السياسية، لكنها كامنة وليست نشطة ديناميكياً.

٢ - التعريف بالهوية. الاعتراف الذاتى بأن العلامة التى تشكل العضوية فى فئة ما، ربما بين الآخرين، لكنها لا تزال غير ذات أبعاد ديناميكية.

٣ - الهوية: عندما تسود الصفة الأبعاد الأخرى المحتملة ويتم تنشيطها وفقًا لمصطلح التنشيط السياسى والاجتماعى الذى يتم التعامل به. وهى مرحلة إقصاء مثالية فيها المجتمع الوحيد الذى يمكن تحقيقه، مجتمع له صفة نحن فى مواجهة كل الآخرين.

٤ - الجماعية: لما كانت عملية التعرف على الهوية موزّعة على جميع أفراد المجتمع، فالتحالفات تؤخذ فى الاعتبار، والاهتمام بالشئون العامة يساعد أيضًا ويوصى بالاتحادات.

٥ - الجمعية: لما كانت الهويات المنسجمة معًا قد استقرت معًا فى حركات أمكن التعرف عليها، ربما يتم تعريفها فى ضوء توحّد تكوينى حدث ليعيد إنشاء هوية جديدة عبر الجماعية، مثلا (المقهورين).

٦ - الحرية: المثال الليبرالى حيث تكون العدالة عمياء وتصبح هويات معينة أكبر بكثير عمّا قبل بسبب الديناميكية السياسية والاجتماعية.

ونحتاج إلى أن نرى كيف يتم فرض الخطية على هذه السلسلة لتنتج ما يمكن القول بأنه بعد كل ذلك، نوع من بلدنجرومان الكلاسيكى الذى تم تحديثه. وأول مكان حدث فيه ذلك، كان ضربة مضرب عندما اعتبرت القابلين للهوية علامة على الفئة. وعندما تصبح العلامة مصبوغة بصبغة لا تمحى أو أقل وضوحًا، فإن الخصائص الجنسية الأولية والثانوية، الميل نحو التفكير على أساس فئوى يكاد يكون هو السائد فى عالم اليوم.

ويبدو أن علم الأحياء كما لو أنه موافق على ذلك. ولكن عليك أن تُظهر بأنه لا توجد تصنيفات نهائية فى العالم الحى. ونحن نلخص فى جداول تاريخ طويل من تفاعلات مثمرة. والمفهوم الوحيد للأنواع المعروف والقادر على العمل على سبيل المثال يعتمد على إخفاق التفاعل المثمر بين أفراد كان أجدادهم فى المقابل ناجحين، لذلك فإن اللون وعلامات النوع الاجتماعى المرئية هى علامات تاريخية، وليست علامات ميتافيزيقية كالمصير تمامًا مثلما كان إصرار النساء والسود.

وكما فشلت الخطية فى التداخل الديناميكى باعتبارها أساسًا للنزعة العرقية أو الجنسية، فإنها فشلت أيضًا وبنفس الطريقة باعتبارها أساسًا للتضامن السياسى. وهذا الأمر يعد نتيجة نموذجية فى أخذ اللاخطية للديناميكيات الاجتماعية مأخذ

الجـد. وأكبـر نظيـر واضـح هو نفس الظروف التى تصنع التـوازن والادعـاءات المتـفـائلة للسوق غير العقلانى الذى قد يفسد قدرات من نطلق عليهم المخططين الاجتماعيين.

المحـاولة الثانيـة لإدخـال السـببية الخطيـة: linear causation، فى الادعـاء بأن الوعى مثـيـر للتضـامن بين الفئات. وقـد ذكرنا الإحـبـاطات التى أزعـجت الماركسيين السـياسـيين فى هذا الصـدد، حيث نرى مـرة ثانيـة أهـمـيـة التـحـرك نحـو احتـرام غيـر الخطيـة. إن الوعى الطبقى أمكن توقعه بأن يتطور فقط إذا ما استطاعت الطبقة والوعى بالطبقة أن يصنعـا فضـاء ديناميكيـاً كلياً، وهذا يحـدث فـقط إذا مـا اسـتطاعت الديناميكيـات الاجـتـمـاعـيـة ردهـا إلى ديناميكيـات الطبـقـة. ولا يوجـد سـبب لتوقع أى بعـد آخـر للهوية يمكن أن يحدث بشكل أفضل.

والمحـاولة الثـالثـة على مـسـرح تكوين التـحـالفـات، حـيث توجـد فـرص مـثـيـرة لرؤية الديـنـاميكيـات اللاخطيـة تظهـر فى أثناء العـمل. بعض التـحـالفـات سـوف تعطـى بعض الثمـار الإيجـابيـة. وذلك أنهـا لن تكون ببسـاطة النـاتج المضـاف للقوى الموجـودة فى دوائر التـحـالف، ولكنهـا سـتولد أراضـى جـديدة وفضـاءات جديدة لفعل ممكن، وكل الأشـخـاص لديهم مـثـالهم المفضل عن بعض الأشـيـاء المتـجـاورة بالمصـادفة على نحـو ظاهر، والتى تظهـر بشكل لا يمكن التنبـؤ به. ومن أوضح الأمـثلة الحـديثـة تحـول مـيكروسـوفت عند دوس Dos إلى السجادة السحرية بمساعدة IBM غير المتوقعة، ولكن هنـاك أمثلة كثيرة خارج الحياة الاقتصادية أيضًا.

إن صـورة العـائدات الإيجـابيـة تثير اهتـمـامنا فى عالم الهوية والتنوع تمـامًا طالما أنها تنطوى على مبالغة. معظم الآراء عن تكون التحالفـات تتنبأ بأن فضاء حالة الهوية تضيق باعتـبارها نوعًا من التسوية والتكييف ووسيلة للحـد من حواف الهوايات التى سـتتحالف وتندمج. والتوقع الرئيسى من سيناريو العائدات الإيجابية هو: أنه بينما سنفقد شيئًا ما من الهـوية الأصليـة سنكتسـب هويات جـديدة شـاملة أكثـر سـتكون قـادرة على الوجـود والظهور بشكل بـارز. والنـاتج من هذه العملية (كنا نقول قبل قـرنين من الآن هذا الجدل) هو فتحة تظهر ليوجد بها نوع من التعاون بين تكوّن المجتمع وتنوّعه ليكونا معًا يدًا بيد. ولكن مثل هذا الأمـر ليس مـريحًـا بشكل كبيـر بالنسبـة لهؤلاء الذين يرغبـون فى تقديم تنويعة من الاختـلافات حتى تستمـر فى مستقبل ذى ثقافـة جماعية. لأن المسـار الطبيعى لعـمليـة العـائدات الموجبـة هو ظهـور الأبنيـة الجـديدة. وبهـذه الطريـقـة فـإن مـثل هذه العمليات تماثل التطور البيولوجى أكثر من الاستـمرار الأبدى للأنواع، لأن هذه الأبنية

الجـديدة تشكل الظروف التى تمكن من حـدوث التطور المسـتـمـر عبـر خطوط مقيـدة حتميـاً. ويطلق بيير بورديو عليها اسم «بناء البنى المبنيـة» هذه العبارة المحيرة لها على الأقل ميزة لتذكيرنا بأن العملية ليست (بشكل عام) متوقفة عند مرحلة واحدة.

وإذا كان التنوع يعتمد على الحفاظ على الهويات القديمة، أو إذا ما كانت سياسات الهوية تعتمد على التضامن المبنى على تشديد علامات التعريف بالهوية. عندئذ تكون ديناميكيات التوسيع جدلاً آخر ضد الاثنين معًا. ولكن يكاد يكون مصادفة. ولماذا يجب أن تكون تفاعلاتنا كل منا بالآخر على نحو يترك هوياتنا دون أن تمس؟ ألا يهتم كل منا بالآخر؟ ألا تنمو الهويات مع علاقات مهمة نشارك فيها؟ كل منا ونحن الاثنان نكتب هذه الورقة مع الاحترام المتبادل لعقول الزملاء ونحاول التكيف كل منا مع الآخر فقرة فقرة، ولكن من المؤكد أننا لم نبدأ بهذه الطريقة.

ولكن لا توجد ديناميكياً مستقلة عن السياق، والفرصة الجيدة التى لدينا بالتأكيد لم يشترك فيها الجميع. وهذا يأخذنا إلى توترات سياسات المقهورين. لأن ما يعرض هنا هو الاختلاف بين ثبات الهوية والتنوع، وقد أجبرت على الدخول فى النظام الخطى من خلال الحدود الضيقة للقهر والفقر أو لظروف أخرى ذات بنية خارجية، وديناميكيات غير خطية للهوية والتنوع داخل رفاهية فضاء الدولة الوافر يتم اكتشافها تبادلياً وبالتفاعل بين أعداد من الناس فى حالة نمو وتطور. وهى تبدو من خلال هذا المنظور مثل ما هى عليه إصرار السياسات على هويات مجمدة وصامدة. لأنها تجد ذلك من خلال هذا النموذج النمطى للمؤسسات حيث يتم تجميد الهويات فى الحقيقة. وعند البعض تكون ديناميكيات النمو والتطور ممنوعة، ولا نجد ذلك ليكون طريقًا واعدًا للحرية.

لذلك فإنه عند النظر إلى سلم الهوية بالنسبة لإمكانية الديناميكا اللا خطية قد يبدو من المتوقع أن توجد ظروف تحث على ربط السلم فى شكله غير الخطى، وهى الظروف التى فى ظلها يتم القضاء على الآمال المجسدة فى هذا السلم، ولكن الحديث يبدو أنه بناء أكثر. وعندما تكون الآمال حقيقية وتوجد هناك كل الأسباب للاعتقاد بأن الهويات سوف يتم التخلى عنها وتغييرها مما يجعل سياسات الهوية مهجورة. حيث يوجد هناك مجال للنمو والتطور فإن تنوع الهويات الثابتة يهيئ طريقًا لظهور هويات جديدة. لقد كان هيجل شديد الصواب. ولم يكن القرن العشرون طيبًا مع القصص الخطية للحرية، والوصول إلى مكان العمل، والمواطنة النشيطة. والانتقال والشرعية المتنقلة فى الفصل والأكاديمية. وبشكل عام استمر الوصول إلى «المجال العام». ليدلل

على كونه جـزءًا من البناء من خـلال مجـموعـات من الإجـراءات الضـيقـة، والمواصـفـات القياسية والقيم التى يظهر أن التنوع يزيّنها والتى تتم التضحية بحقيقتها.

وبدون الانتباه لمقاومة الثقافة الأحادية للتعدد الثقافى، فإن النيّات الحسنة والمداخل الكلاسيكية الليبرالية لا يحتمل أن تنتجا ثقافة عامة متنوعة ذات تأثير يذكر أو هكذا تزعم بقوة تجاربنا السابقة.

قد نحلم بتنوع متوازن يتفاعل فى مجال مستوى اللعبة ولكن فى هذه اللحظة من التاريخ يقاس التنوع بشكل عام فى مقابل مركز حقق تميزًا محصنًا تاريخيًا. وهو موقع قوة منه قد أمليت قواعد اللعبة. ونعرف أن مؤسسة هذه الألعاب وسيلة للوصول إلى أبعاد التنوع. لا يزال هذا المركز فى الولايات المتحدة الأمريكية يعرفه الناس عند نقطة التقاطع القومية، والطبقة، والجنس، والنوع الاجتماعى، والامتيازات الجنسية وهى لدى السكان الأصليين من الطبقة المتوسطة يتمتع بها الرجال من البيض ممن يمارسون الجنس مع النوع الآخر وليس نفس النوع[٢٤]. هذه الامتيازات الأولية إكليشيه للفضيلة يشار إليها. وهم يبذلون الجهد للاستمتاع بمجموعة ثانوية من المزايا نفسيًا وشعوريًا وتعليميًا وأبعاد شبكة من العلاقات الاجتماعية. وهم ينتجون أو يعيدون إنتاج، كما تفعل أى عملية تشكيل اجتماعية، مركب من القيم المشتركة والفرضيات، والمواصفات والممارسات التى من خلالها يتسلى الآخرون جميعهم، مما تنتج عنها ثقافة الفضاء العام السائدة فى هذا البلد. وبذلك فإن التنوع فى الولايات المتحدة الأمريكية يميل نحو ألا يكون مصدرًا للتفاعل بين أوساط المتساويين ولكن باعتباره سمة إضافية لنتائج لا ديناميكية. وفيما يتعلق بأى مركز فهناك طريقة أخرى للحديث حول التنوع فى ضوء التهميش. والقومية والثقافة والإثنية والعرقية والنوع الاجتماعى بوصفها أبعادًا قد تكون ضعيفة التأثير على المسارات الاجتماعية (بشكل عام وخاصةً لأنها ربما تتراوح نحو المحددات الكلية. فكر مرة ثانية فى نقاط جهاز ماندلبروت). وهم يحددون المركز الجاذب مع تحركهم نحو الاتصال به. وباعتبارها قاعدة، فإن التوجه نحو الهدف الفردى. والعقلانية الاقتصادية التى تعتمد على المصلحة الشخصية. والمنافسة الشرسة، والاتجاه لحل المشاكل. وسيادة الإنسان للطبيعة والبيئة. وتقسيم العمل الأبوى الهرمى. وتداخل الأشخاص فى ممارسة الجنس من النوع الآخر. والتفضيلات والأذواق قصيرة الأجل، كل ذلك مما يعد من الأبعاد المهيمنة على تشكيل مسار الحياة. ولما كان الأمر بهذا الشكل، فهو بعيد عن تطوير تنوع حقيقى. إنما تعمل بوصفها ستارة للهوية وتهميشها وترشيحها لإبعادها فى عملية إعادة التأكيد على الشروط السائدة للهوية وانضباط المركز.

وهذا يعود بنا مرة ثانية إلى السوق لتناول عدد من الأبعاد ذات الدلالة فى الفضاء الاجتماعى. وعندما يكون التنوع مسألة نمو فردى وتقدم، فهناك فرصة ضئيلة أو لا توجد فرصة تجعل المجال العام يتحول بشكل جوهرى نحو التنوع. ولا يملك الأفراد هذه القوة حتى فى حالة التكتل. وتشكيل القوة وتكونها ليسا مسألة إضافة قطع صغيرة ضعيفة معًا، إنها مسألة تنظيم ذاتى لمجموعات جديدة من المكابح والقدرات التى تحول الممكنات (والاحتمالات) للمسارات داخل الفضاء الاجتماعى. فمثلا كليات الجامعة لا تستمد قوتها من الأعداد الموجودة داخل الحرم الجامعى (وعندما تأتى إلى مسألة الأعداد فإنها عادةً ما تأخذ ما بين ١٢ إلى ٧٩ من خلال مجلس الأمناء). والكلية تحصل على أى قوة بفضل تحكمها فى درجة اعتماديتها وحراس بوابتها.

وخلال السنوات العشر أو الخمس عشرة السابقة فقط أصبح هناك وعى تصورى مركز على التنوع الثقافى باعتباره واحدًا من الملامح المحببة، والتى لا مفر منها لأنظمة العالم الذى بدأت فى الظهور داخل التيار الرئيسى فى هذا البلد، ولكونه لا يمكن تجنبه فقد أصبح هناك نزوع نحو الأخذ بالشكل الليبرالى الكلاسيكى، والتأكيد على حق الوصول والإعلان عن الثراء المتوقع من التنوع. مما جعل استجابة أمريكا للتعدد الثقافى الكونى مناظرة بشكل مباشر للحقوق المدنية التاريخية والحركات النسوية. ولسوء الحظ، هذه هى الحالات التى بينت بوضوح كيف يمكن أن يكون التأكيد المجرد على التنوع جزءًا من إستراتيجية الحفاظ على الانتظام. والاختلاف الثقافى الحقيقى غير كفء من وجهة النظر التى كنا ننظر بها عليه فى السابق، لذلك فإنه إذا ما كان ظهور التنوع يكفى لإشباع الحاجة إليه، فسيكون ظهوره مخلوقًا على حساب الواقع أو الحقيقة.

وليس من المستغرب أن نجد أصحاب نزعة المساواتية والتجارب الاجتماعية الأخرى لها مردود غامض ونماذج معقدة. وغالبًا ما تكون مما لا يمكن التنبؤ بها فى الحالات الفردية. وهذا بدرجة كبيرة لأن إزالة عامل واحد من التفاعلات الاجتماعية ببساطة لا يترك بقية العناصر الأخرى على حالها. فهى جميعًا يعاد تكيفها مرة ثانية فى منظومة جديدة من التفاعلات. ويمكن اكتساب نوع من البرهان الإمبريقى لترجّح مثل هذا الترتيب المعاد بملاحظة كيف تتم المحاولات المستمرة لتقوية ديناميكيات الطابع المتعدد فى خدمة أجندة اجتماعية متنوعة. ومن الإستراتيجيات السياسية الرئيسية إجبار الاستقطاب واتخاذ قرارات مزدوجة علينا من خلال تذكيرنا بأننا نساء، أو طبقة وسطى أو خاصة مسلمون. وكما هى الحال مع الماركسية فإن هذه الاتهامات تحاول إيقاف الديناميكيات التفاعلية لفترة من الوقت لجعلنا نعرف أنفسنا فى بعد وحيد وأن نتصرف بطريقة قانونية وفقًا للتعريف (الذى أصبح الآن ساكنًا ومستقرًا).

إن مناقشة من هذا النوع قد لا تكون لها نتيجة، ولكن القليل نسبيًا قد يقلق أماكن الراحة. أولها ملاحظة أن الإسهامات فى هذا المجلد تتراوح بشكل متسع وتجمع مجموعة من الظواهر التى قد يبدو لنا عدم وجود بصيص من أمل فى التعميم بخصوصها. نقول لذلك صحيح. هذا ما يجب أن نتوقعه من أى نقاش ذكى وصريح للمجتمع. (فهو يقول: «هذه المجموعة من البيانات قد تبدو ضربًا من الفوضى» وهى تقول: حسنًا جدًا ما نوع هذه الفوضى؟»).

هناك تجارب متاحة، كالتكريس، وحب أعمال العقل، وطرق الحياة المشتركة والمعانى تمثل سمات واضحة عادة للمجتمعات التى من المرجح أن نتعرف عليها فى ذاتها تاريخياً. ولكن هناك كل أنواع التكريس والتفكير العقلانى وما إلى ذلك (كل الأنواع على الأرض). وهناك كل أنواع المسارات للحصول عليها مزوّدة بمعلومات من كل أنواع الطوارئ والتفاعلية كثير منها تم عرضها واكتشافها فى هذا المجلد. وليست مصادفة أن كلمة «مجتمع Community» تطفو على السطح وتتكرر ربما أكثر من معظم الكلمات المخيفة سياسياً. وأقل فى الغالب من أى مفهوم آخر يمكن فصله عن ظروف الوجود المشترك للناس فى دوامة تاريخية على اتساع العالم.

وتتمسك محاولات تعريف المجتمع السابقة ببعض من أفكار التعددية على حساب بقية الأفكار. فعلى سبيل المثال واحدة من المفاهيم القليلة ذات الصلة نوعًا عن المجتمع هو مصطلح المجتمع Gemeinschaft، الذى كان يوضع فى مقابل مصطلح المجتمع المحلى .Gesellshaft إلا أن هذا التضاد يقوم على المحلية تاريخياً وجغرافياً. وهو من صنع نمو مجتمع السوق فى مسار الحداثة فى أوربا. ولأن الأوربيين حساسون لتاريخهم، فإن التضاد ينتج نوعًا معينًا من الحنين إلى الماضى. وهو حنين إلى الماضى يختلف عن ذلك الذى قدمه نيريرى عندما قام باستحضار الأوجاما ujamaa، أو تراث التعاون الجماعى باعتباره أساسًا لتنزانيا ما بعد الاستعمار، وكلاهما وثيق الصلة بالهويات. الأول كان تخمينًا مهدئًا للأعصاب من إنتاج الرومانسيين الألمان والأخير قطعة بنائية أساسية للتحرير والاستقرار صعب المنال[٢٥]. وليس أىٌّ منها يقدم تصوراً للمجتمع. ولذلك علينا أن نكون أذكياء حول مثل هذه الأمور من مكونات التنوع والمجتمع بدون الاستفادة من دعم العقلانية التقليدى للمقدمة التعريفية. إن الضحية الفكرية الرئيسية للا خطية هو المزاج الشرطى الشكوكى المحبب إلى المنظرين

الغربيين فى العصر الحديث. ولكن التطور فى أساليب التعليم الجديدة، والإستراتيجيات فى مجال تلو الآخر الذى أظهر الآن أن بإمكاننا أن نكون أذكياء فى التعامل مع مثل هذه الأمور. نحن نتعامل مع نماذج معروفة ومجموعات من الأنماط وليس خبط عشواء لأمور غير قابلة للفهم. لذلك فإنها باعتبارها نماذج مفهومة لأن إسهامات هذا المجلد تساعدنا فى التعامل بذكاء وفهم لما يتعلق بالمجتمع. وهى ليست ولا يمكن أن تكون ولا يجب أن تكون مفهومة على أنها بحث عقيم للتعميمات والقوانين.

الأمر الثانى هو: أنه من الممكن إصدار بعض الأحكام فيما يتعلق بالاحتمالات المتوقعة فى عصرنا الحالى. ولكى نفعل ذلك علينا أن نعيد التفكير فى التوتر الأساسى: وهو التوتر الذى بيّن الميل نحو توسيع فضاء الدولة للهويات الممكنة والميل نحو تقليل ذلك. ولكننا نستطيع الآن إضافة مفهوم آخر مميز مركزى بالنسبة للديناميكا غير الخطية، وهو مفهوم القياس المدرج أو المستوى scale، وأحيانًا نقيس الأمور ويكون الحجم مهمًا، وغالبًا ما يكون الحجم ذا أهمية. وبشكل عام فإن حجم الأبنية الفرعية فى أى كل والطريقة التى ترتبط أو تنفصل عن بعضها الآخر (مرحلة الفصل) والمعدلات التى تحدث بها هذه العملية بالنسبة للأبنية الفرعية أو مما يعطى فرصة لظهور قياسات مميزة لهذه العمليات. عادةً ما يسمى هذا زالتسلسل المدرج: Scalar hierar-chy ولكن هذا يحتاج إلى موقف شديد الثبات. وهناك اقتراحات أبعد فيما يتعلق بسيادة الأعلى «على الأدنى» لذلك يفضل بعضنا أن يطلق عليها أوضاعًا مغايرة Kete-tarchies، وعلم الأحياء ملىء بمعظم الحالات الواضحة لهذا التدرج فى السيطرة، ولكنها ظاهرة مناسبة أكثر للفيزياء والكيمياء وفقًا للتقسيم الحديث للعمل. ونحن نعتقد أن النظم الاجتماعية هى أيضًا بها هذه الأوضاع المغايرة.

وتتميز الأوضاع المغايرة نموذجيًا بنوعين من الظواهر: الأبنية والعمليات على مستوى ثبات الأبنية والعمليات على مستوى ثان. وتتحكم الأبنية والعمليات على مستوى واحد فى العمليات على مستوى آخر. وهذه هى خصائص النموذج الذى نكتشفه هنا. وفى الحقيقة أنها قد نوقشت لفترة طويلة: على الأقل منذ تأملات أرسطو حول الحجم الأمثل والأعلى لمساحة المدينة الدولة. وقاعدة الضخم المطورة، بمصطلحات الديناميكا، بأن هناك مقياسا طبيعى لحكم الدولة، ويمكن أن يحدث ذلك مع إمكانية أن يعرف المواطنون كل منهم الآخر. وقد وصل إلينا هذا فى مفهوم مجتمع «الوجه للوجه». وفى مصطلحات الديناميكية يمكنك أن تقول إن هناك ارتباطًا طبيعيًا ممتدًا فى المجتمعات الإنسانية. وهذا حسب مصطلح النوعية المختارة من الارتباط (ربما

تتضمن القدرة على أن يكون له تأثير كل منهم على الآخر) وهناك حدود لحجم المجتمع يمكن داخله الحفاظ على هذه النوعية. وقد تحدث وراء ذلك إعادة بناء ممتد. ويمكن بالطبع أن تحدث إعادة بناء على نحو مميز.

وبالطبع هناك مطالب مختلفة فيما يتعلق بنوعية العلاقة المتوقع أن تنتج مقاسات طبيعية مختلفة. يمكنك أن تسأل كم من البشر يهتمون بما تفعله طالما أنت تحديداً مَن تفعل ذلك. كم العدد الذى يهتم طالما شخص ما يفعل ذلك؟ وكم عدد الذى لا يعبأ على الإطلاق. (وخاصةً هؤلاء النرجسيين من البشر الذين يفكرون فى أن مدة الارتباط وحساسيتهم للأيام السيئة لا متناهية) والدرجة التى سيرغب الآخرون فى تقييد ما تفعله سيعتمد على أطوال هذا الارتباط، ومن ثم طبيعة الجهاز والانتظام الذى تميل إلى استخدامه. وبلغة الهوية ثانية، ما سيدعك الناس تكون عليه وكيف سيحاولون جعلك على هذا الطريق؟ والسوق على سبيل المثال فى اللحظة التى يتم فيها تحديد نظام الملكية لا يملك حدوداً نظرية على مدة الارتباط. وفى اقتصاد عالم متدفق بقوة، فإن كل واحد قد يؤثر على كل شخص آخر. ويربط السوق. على نحو مصاحب، بيننا فقط كما نحضر البضائع إلى السوق، والعروض التى نقدمها، والعروض التى نقبلها. وليست هناك سمات أخرى لهويتنا تناسب على نحو جوهرى السوق، رغم أنه بالتأكيد قد تكون مناسبة لقراراتنا فيما يتعلق بما ستحضره إلى السوق. والانتظام المطلوب سوف يكون ذلك المتعلق بتأمين الملكية وتكوين نظام عادل والنظرة المحدقة .gage وسوف نعرف كيف يختلف كل منا عن الآخر. ولكن معرفة السوق لكى تفعل ذلك محرمة وغير صائبة. النقطة هنا هى أن الارتباط عبر السوق يفترض أن يكون له أقل تأثير ممكن على قدرتنا فى أن نكون ما نريد. وهنا تكون المشكلة مع النماذج المشابهة للسوق. لأن مجرد أن يكون موجوداً بالمكان يمكن أن يستخدم لإقامة قيود على مستويات أخرى.

وبالإضافة إلى ذلك، فالسوق يقيد سلوكنا فى أبعاد أخرى من هويتنا. لنفترض على سبيل المثال أننا مجتمع نباتى، وفى السوق نحن مجموعة من المستهلكين أياً كانت الأسباب التى جعلتنا نباتيين، هذه هى قواعد الارتباط أو العلاقة التبادلية. وتأثرنا باعتبارنا بشراً ملتزمين بمبدأ من المبادئ، يمكن أن يربطنا مع الآخرين عبر مؤسسات أخرى وعلى مستويات أخرى. وماذا عن السياسة الانتخابية، وهى مؤسسة أخرى على مستوى آخر. وفى الحقيقة هناك عدة مستويات طالما كانت السياسة موجودة، حسناً هنا تصبح مجموعة لها اهتمام خاص. وفى كلتا الحالتين هويتنا يعاد تعريفها لتلائم ظروف العلاقة المتبادلة. وسياسات الهوية دائماً ما تكون محبطة مع الأخذ فى الاعتبار

مؤسساتنا السائدة، ليس فقط نتيجة لإرادة سيئة، أو نية شريرة أو أى شىء من هذا القبيل. ولكى تنجح سياسات الهوية يجب أن تمد مدة العلاقة المتبادلة بشروطها الخاصة بوصفها علاقة متبادلة. لا يكفى فقط أن تكون متسامحًا وأن تسمح بالمشاركة فى المؤسسات السائدة. كما يعرف أى عضو لوبى فى الكونجرس(٢٦).

ومن السهل أن تصبح ساخرًا عند هذه النقطة. لأنها وبدون أن يمكنك تجنبها ستحدث لأى شخص، ولكن هذا (الرجل الثرى) له هوية وسوف تمتد فرصته بنجاح. وهو أمر مثير فى السياق الحالى كتأكيد على قدرة المجال الاقتصادى على السيطرة على الديناميكيات الاجتماعية. السؤال هو: كيف لمجتمع ذى هوية صريحة أن يزيد من قدرته على خلق علاقة متبادلة بوصفها جزءًا مهمًا من الفضاء الاجتماعى للدولة؟ أو حسب صياغتنا المبكرة وهو ما النظير اللا خطى للسلم الخطى للهوية؟

وتشخيصنا الحالى كما أن (عصر المعلومات) قد ظهر باعتباره ملمحًا سائدًا لرأسمالية ناضجة، والتقنية العسكرية الحديثة قد سدت الطريق أمام الفرص القديمة للأنشطة الثورية الخطيرة. الهويات، والأسباب أو الحركات التى يمكن أن تمتد على حساب زيادة التفاهة والعجز فى النهاية. وطالما لا تزال الديانات التقليدية تقيم حدودًا لأى ديناميكيات اجتماعية، يمكن أيضًا تجنب هذا المصير طالما كانت تحترم حالة الهدنة الحديثة بين «الكنيسة والدولة» عند الحد الجزئى. إذا لم تكن هذه الهدنة موجودة مثل مسألة الإجهاض سيصبح حينئذ الرأى يموت أو يتحجر أو يتحول إلى نزعة حزبية: factionalism، صارمة، ويمكن القول بأنه لأسباب تاريخية تحتفظ الديانات التقليدية ببعض السيطرة على بعض ما يعنونهم، وبعض السيطرة والتحكم حول ظروف شرعيتهم ومن ثم يكون الاستقرار. ولا يوجد مجتمع مزعوم لديه هذا القدر من الحظ.

وطول الارتباط المطلوب فى الولايات المتحدة حتى وإن كانت القوة المرنة هائلة والطريق الوحيد لأى شخص للوصول إلى هذا المستوى يكون من خلال الإعلام. ويفترض حينئذ أن للإعلام نصيب الأسد فى السيطرة على المعانى. ولكن هنا نجد دروس الأنظمة غير الخطية كبيرة الأهمية. والتفاعل الديالكتيكى بين الإعلام وأى قسم آخر ممكن للمجتمع تفاعل مكثف. ومن الأسهل أن نقول إنه لا أحد يجد الصواب فى لغته الخاصة، وهذا بالضبط ما تتوقع أن تجده فى نظام تفاعلاته شديدة التركيز. وتكثر التحالفات قصيرة الأجل العرضية حتى تحدث المفاجأة مما يؤدى إلى تحلل هذه

التحالفات. وكل صور الاعتماد المتبادلة بين الذات وما حولها تعرض قدراتها الإبداعية. ولا يرضى أحد لذلك، وفى النهاية ينسحب الكثيرون إن لم يكن معظمهم للدخول فى مشاحنة حول تفصيلات محلية. يمكنهم أن يكونوا متنوعين كما يريدون وكما يحبون طالما كانوا عاجزين، يمكنهم تكوين أى مجتمع يرغبون فيه طالما ظلت لديهم القدرة على التعلم.

هوامش الفصل الرابع

١ - إن الخط الفكرى الذى استنبطناه هنا كان فى الأصل ما تم التفكير فيه من خلال السياق الخاص بالنسوية، ما بعد الاستعمار والجنس الحرج، ودراسات نقدية حول الماهيوية (essentialism تقدم الماهية على الوجود نقد الوجودية). ومن الطبيعى أن نفكر فيها فى سياق المسائل المركزية لهذا المجلد، وهذا ما سنفعله. لكننا سنحاول الحفاظ على بعض الروابط مع الحركة النسوية المعادية للماهيوية لسببين: أن ندفع الدين الفكرى ولاعتبار أن المسائل التى عالجها العلماء المناهضين للماهيوية شديدة الأهمية لتقييمنا لإمكانية التنوع فى المجتمع.

٢ - نحن نبحث عن النماذج الديناميكية وليس النماذج الساكنة غير المتحركة. ربما يقرر القراء إذا ما كان ذلك يسمح لنا أن نفلت من النقاد المعتادين لهذه النماذج كعش الفراش procrustean. مثل هذه الانتقادات التى وجهت نحو النماذج المثالية عند فيبر. بالطبع لا يوجد نموذج ديناميكى أو إستاتيكى ينطبق على كل حالة بتفاصيلها الرائعة. ولعمل ذلك فإن النموذج (النظرية) يجب أن يكون مطابقًا للعالم الذى تسعى إلى وصفه. ومن ثم تكون زائدة على الحاجة، وقيمة وضع النموذج هى اختصار المعلومات حتى يمكن التحكم فيه، ولكن أى المعلومات تحتفظ بها؟. إذا ما كان النموذج ديناميكيًا، فإن الإجابة هنا تعتمد على كذا وكذا؟

٣ - ك. أنتونى أبياه، فى كتابه «العرق، الثقافة، الهوية: علاقات غير مفهومة».

"Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections", in K. Anthony Appiah Amy Gutmann, eds..

وإيمى جوتمان «الوعى باللون: الأخلاق السياسية للعرق».

Amy Gutmann, eds., Color Consciousness: The Politcal Morality of Race (Princeton: Princeton University Press. 1996)

٤ - استلهمت دى بوفوار بدورها نظرية ديبوا W.E.B. الخاصة بالوعى المزدوج وهى فى حد ذاتها نظرية محل اختلافات. ولقد رسى الجدل المعاصر للحركة النسائية فى نطاق المرأة الكلاسيكية.

Innessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought. by Elizabeth V. Spelman (Boston: Beacon, 1988)

انظر أيضًا الاستجابات النقدية الحادة فى «الفلسفة البيضاء»

"White Philosophy", by Avery Gordon and Christipher Newfield.

و«قاعدة لا للانهيار»

" The No - drop Rule" , by Walter Benn Michaels. Critical Inquiry 20 (Summer 1994)

بالإشارة إلى المساهمات الإضافية المبكرة لهذا الجدل الذى يمكن أن يوجد هنا.

5 - In Rosi Braidotti, Ewa Charkiewicz, Sabine Hausler, and Saskia Wieringa, Women, The Environment, and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis (London, Atlantic Highlands: Zed Books (INSTRAW) 1994. p. 49.

٦ - يجب أن نكون قادرين على الاتفاق على هذه الروح الساكنة حتى لو كنا غير متفقين حول ما إذا

كانت هذه الأنواع من الحيوانات لها روح أو ما إذا كانت ستتناسخ بعد ذلك فى أشكال أعلى أو أدنى.

٧ - والمحاولات البدائية المألوفة لتميط هذه الممكنات للأنساق الاجتماعية تعود إلى تونيس وما يعرفه باسم "Gemeinshaft" و "Gesellshalt".

أو ما يسميه دور كايم التضامن الآلى والتضامن العضوى ومن البداية يستطيع كل واحد أن يقول إن هذه المحاولات فى التميط توضح شيئًا ما.

"Gemeinschaft" and "Gesellscahff and Durkheim's" "mechanical solidarity" and "organic Solidarity"

ولكن لا أحد يستطيع أن يجعلها تناسب حالة معينة. وهذا هو اللغز المميز للنماذج الإستاتيكية للأنساق الديناميكية.

٨ - فى كل هذا النقاش لا يوجد شيء جديد حتى ولو نظريًا. وقد زعم كل أتباع النظرية التفاعلية على الأقل منذ جورج هيربرت ميد (ذكرنا للتور ديبوا وبوفوار) أن الذوات العادية وغير العادية تتشكل استثنائيًا فى مجالات تفاعل ديناميكياً مع الآخرين الذين يهمونهم. إن بعض أتباع التفاعلية حاولوا تثبيت ديناميات التفاعل باستخدام مصطلح زالأدوارس والتى تأخذ اتجاهًا واحدًا. حتى إن التفاعلات يمكن أن تستقر فى نماذج مستمرة لا أكثر ولا أقل.

وبمقارنة السيكولوجيا العميقة لدى فرويد ويونج. نجد أنها ساكنة ومستقرة على نحو مستحيل. والاستثناء الجزئى هو أن أصحاب نظرية العلاقات الموضوعية الذين يكافحون لإثبات طريقتهم من خلال غاية اللا وعى ليصلوا إلى المنطقة الخالية، حيث يكون أتباع التفاعلية موجودين أصلا ربما تكون مثيرة للإعجاب، ولكنهم ربما لا يكونون منافسين.

٩ - بالنسبة للكثيرين نجد أن المقولة الأكثرة شهرة هى فكرة كولى حول «مرآة الذات» "Cooley's notion of the " looking glass self"

رغم أننا بتبنى فكرة كولى فى نقاشنا الحالى من المهم أن نذكر أنه منذ أن كان فى مشاهدة الذات فى هذه المرآة تحدث عملية ديناميكية وليس مجرد قصة. فلا يوجد هناك ذات منتجة أصلية أو جوهرية أو تصور للذات لا يعد فى حد ذاته منتجًا ظاهرًا سابقًا على التفاعل مع الآخرين وتصوراتهم.

١٠ - ذكرنا اقتراح جون ديوى بالتمييز بين التفاعلات والتعاملات. التفاعل يمكن أن يعبر عنه ببساطة بأنه زبينس مثل اصطدام كرات البيلياردو بينما التعاملات تتطلب التبادلية. ومادام لا توجد محاولات منمقة بالتحديد لمنع مدى التفاعل الديناميكى الممكن إلا أننا نعتقد أن المصطلح الواحد سوف يكون على أحسن وجه.

١١ - فى "Expectations and Strategies in non Linear World" يحاول «تشاك دايكس "Chuck Syke" التمييز بين التنبؤ والتوقعات المعقولة. وهو يزعم إمكانية أن تكون لديك توقعات معقولة حول التقسيمات الموجودة هنا، وطبيعة هذه التوقعات التى سنعمل عليها ونحن فى طريقنا.

١٢ - كل نقطة على المخطط لها رقم معقد كعنوان لها. وهو رقم له جزء حقيقى وجزء تخيلى. الجزء الحقيقى يتمثل على المحور الأفقى والجزء التخيلى على المحور الرأسى. ومن ثم فإن (o.ni) على

المحور الرأسى، الـ (n.o)على المحور الأفقى. والعمليات المعتادة للأرقام المعقدة توقفت (حيث . C Zأرقام معقدة) وهى مكررة من الاختيار الأول لـ Z و C. ولا تتطلب أى نقطة أصفها أى تفاصيل أكثر من هذا. فى الحقيقة لا يوجد أكثر من هذا فى النص.

١٣ - دقائق قليلة مع أى سوفت وير جيد لتكرار ($Y = Z^2+C$) سوف تبين لنا نطاق النقط والجذب الحالى من آن لآخر وكذلك مدى التردد بالطبع.

ومن الجيد أن نقرأ Especially good is ORDER by M. Casco Associates. 1993 والموجود من خلال: Cedar Software. RRI Box 5140. Morrisville. Vt 05661

١٤ - ويلاحظ When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics (New York: Routledge. 1991) أن فى لعبة المراكز والهوامش فإننا مثلهم تماماً. وقد اكتشف «والت كيلى» "Walt Kelley" أن بوجو "Pogo" اكتشف أننا قابلنا العدو وهو نحن.

١٥ - وطبقًا لذلك. فإن دراسات التقاطعات المعقدة فى الأصل قد أصبحت هى نفسها تتعرض للتحدى، على أرضية أن التقاطعات تفترض مسبقًا أولوية وجود الأبعاد المتعددة التى تتقاطع (العرق والطبقة والنوع الاجتماعى والميل الجنسى... إلخ) وهى طريقة تعطى المرونة الخطية المتسلسلة أكثر منها ديناميكية معقدة. والكلمات اللا خطية هى التهجين hybridity والتشبيك network. انظر بيريدوتى الاقتباس الموجود بعاليه (وملاحظة ٥) وبورتو لاتور.

Braidotti, quoted above (and note 5), and Bruno Latour. We Have Never Been Modern. trans. Catherine Porter (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993 (1991).

وانتقدت لاتور أيضًا الاقتراب الوثيق حتى الآن لوضع نموذج معقد على أساس ديناميكى للأنساق الاجتماعية وديالكتيكها.

١٦ - ميشيل فوكوه النظام والعقاب. مولد السجن. الآن شريدان

Michel Foucault Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977).

١٧ - التحليلات المعقدة لبنية ديناميكيات استهلاك تكوين الهوية يمكن أن نجدها فى النصف الأول لعمل جوليت ب. شور.

Juliet B. Schor. The Overspent American: Why We Want What We Do Not Need (New York: Harper Perennial 1998)

الغريب أن تحليلات شور تنهار تمامًا فى النصف الثانى عندما كتبت فجأة كما لو كان الناس لديهم الاستقلال الكامل للخروج من هذه الديناميات البنائية التى تبنى بها نفوسهم وإرادتهم.

18 - Nathan Glazer and Daniel Partick Moynihan, Beyond the Melting Pot (Cambridge. Mass: MIT Press, 1963).

١٩ - «حول المسألة السامية» "One the Jewish Question" ليس عملا ناجحًا بشكل واضح ولكنه جدير بالدراسة. معاداة السامية التى يجدها المرء فى هذا العمل احتمالا واقعيًا لكنها غير متعلقة بالموضوع.

٢٠ - بالنسبة للاقتباس والنقاش المميزين انظر «التقليد واستقلال النوع الاجتماعى» "Imitation and Gender Insubordination" فى ديانا فوس "Diana Fuss".

وانظر أيضًا فى:

20 - And David M. Henry Abelove. Michele Aina Barale, Halperin, eds., The Lesbian and Gay Studies Reader (New York and London: Routledge. 1993) pp. 307 -20.

٢١ - فى الحقيقة بمجرد أن نتخلى عن فكرة الروح الأفلاطونية (مثل هذه الهويات الحقيقية النفوس الجوهرية أو النوع الاجتماعى فى ذاتها تكمن وراء سطح المظهر أو الأداء عارضين أى مظهر خاص أو أداء. مثل ذلك الذى لا يعد عملا نقديًا.

٢٢ - وعندما ينتهى الكفاح، حتى مع الفوز أين تذهب هذه الهوية؟ وهل ستذبل الهوية يجب أن يكون هناك كفاح لإيجادها؟

٢٣ - قرن طويل من الزحف لتبنى الماركسية وصولا لهذه الواقعية الشرسة وهى مركزية فى نظرية جرامشى Gramsci. ومن النصوص الأيقونية لهذه الأفكار الحديثة فى أعمال:

Ernesto Lacalu and Chantal Mouffe. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (London and New York: Verso, 1985)

٢٤ - إن الاختراع القانونى المركز لم يكن ليتحقق فى الواقع أى شىء معين وعلى يد أى شخص معين وقد تناوله إيرفينج جوفمان فى:

Erving Goffman in Stigma Notes on the Management of Spolied Identity (New York: Simon and Schuster. 1963). p. 128.

٢٥ - كيف يمكن أن تأتى الانتصارات بصعوبة، وكيف أن بعض أبعاد الهوية يمكن التضحية بها للآخرين وهى فى طريقها نحو مجتمع فاعل تم وضعها على أجساد النساء الكينيات، وفى الأدب فى إحياء Cliteridectomy باعتبارها جزءًا من إستراتيجية قومية كينية معارضة للاستعمار البريطانى.

٢٦ - ومن أجل مثال تشخيصى حول هذه النقطة، انظر مقالات لانى جونير فى:

Lani Guinierص's essays in the Tyranny of the Majority: Fundamental Fairness in Repressentative Democracy (New York: The Free press, 1995).

ونتيجة لذلك فإنها تزعم أن استبدادية الأغلبية مثل هذا التوسع فى مدى العلاقة التبادلية على حساب أوجه القصور الجذرية فى كل مكان آخر.

وهى تقترح الحل عن طريق تقديرات الانتخابات التى تظل خطية بإجبار الأقليات على التجمع والتركيز على هويتهما السياسية من خلال علاقات تبادلية قوية هى خاصة بهم فقط بفضل كونهم «آخرين» غير الغالبية.

الفصل الخامس
من القرية إلى السياقات الكونية
الأفكار والنماذج وصناعة المجتمع

د. أ. ماسولو

كل واحد منا يبحث عن معرفة هويتنا الشخصية. وكيف وأين نتواءم مع طبيعة الأشياء بحيث نستطيع أن نعطى معنى ونخطط للمستقبل. حيث إننا كينيون جنوب آسيويين، نحن لسنا مجتمعًا يكشف عن وحدة وتناغم كليين. ذا قيادة منظمة. نحن خليط من العديد من المجتمعات واللغات والديانات والعادات.

ورغم سيادة التوجه نحو عالم البزنس على أساس وظيفى، ونحن أيضًا مهنيون وفنانون وعمال خدمات.

زارينا باتيل كينية شابة («من أنا؟» جريدة ديلى نيشن نيردبى عدد ٢٨ مارس سنة ٢٠٠٠).

المجتمع: من التقليدى والحديث

إذا ما أخذنا بعض الوقت للتفكير فى سلسلة نسبنا genealogy الاجتماعية، فمن المرجح أننا سنكشف أو على الأقل سنتصور والأصح سنفترض، كما أشارت زارينا باتيل فى التصدير السابق، شبكة معقدة من التواريخ الاجتماعية التى أتينا منها. وبالإضافة إلى ذلك حياتنا المعقدة ذات الخيارات والمصالح المتعددة تتراوح ما بين العمل إلى الصداقة والتسلية إلى المشاركة فى الأنشطة الموجهة للسياسة العامة. كل ذلك يدخلنا فى ارتباطات مع الآخرين بطرق أكثر تعقيدًا. وأن نلعب دورًا فى كل واحدة

من هذه الأقسام التى تشكل حياتنا الاجتماعية. فهذا يدخلنا فى وحدة مع الآخرين: فنصبح وحدة جامعة: Comm - unity.

إن لجوء باتيل إلى التعرف على معنى جديد وأكثر تعقيداً للمجتمع يعتمد على فرضية منطقية هى: أن هويات الأشخاص تتشكل من خلال العوالم الاجتماعية التى يلعبون فيها أدوارًا مختلفة. وهم معرضون للتغير لأن هذه العوالم الاجتماعية تتغير عبر الزمان والمكان. ومثل هذه الرؤية مخالفة بوضوح لتلك التى ترى أن هويات الأشخاص تتحدد بيولوجيًا واجتماعيًا من خلال بعض الخصائص التى يفترض تجانسها. والتى يشاركون فيها مع الأعضاء الآخرين فى الجماعة التى ينتمون إليها. وفى كثير من ثقافات العالم يستمر الناس فى النظر إلى الهوية بهذه الطريقة القديمة. لأن هذه النظرة الخاصة بالهوية تلعب دورًا خطيرًا فى إدارة النظام الاجتماعى، وتعد المعرفة الجيدة لشبكة الأقارب للفرد مصدر تشريف. والطرق الجينية التى أصبح يعوّل عليها بشكل متزايد ومتنام، بالإضافة إلى التاريخ الشفاهى والمكتوب، والتى أصبحت مسألة الوصول إليها أكثر سهولة من خلال الكمبيوتر وقاعدة البيانات والشبكة العنكبوتية، والتى جعلت استعادة وإعادة تصور الماضى مجرد ضربات بالأصابع على لوحة المفاتيح. إن ما لم يتم انتشاره بعد ويعد واضحًا هو قيمة مثل هذه المعرفة.

إن تقييم المعرفة والتى تشمل معرفة التواريخ المشتركة والشخصية تختلف فى بعض الأحيان بشكل كبير بين الثقافات. وأيضًا بين الأفراد داخل وعبر الحدود الثقافية.

وحيث نشأت بين شعب «اللو» فى كينيا. كانت معرفة سلسلة الأنساب أو أصول شعب اللو مسألة مهمة فى حد ذاتها ومهمة لأسباب اجتماعية. ومعرفة النظام الاجتماعى الأكبر. والذى يشكل المرء جزءًا منه. والموقع المحدد للفرد داخل هذا النظام يمثل أمرًا شديد الحساسية لتحديد الحقوق والوجبات وكذلك تصرفه العام نحو الآخرين. وكأن الفرد والمجتمع يرتبطان باعتماد كل منهما على الآخر بشكل دائم وبشكل تبادلى: ويعطى السلوك الخاص والمحدد للأفراد فى مختلف الأقسام والسياقات للمجتمع حدوده الثقافية وهويته تمامًا مثلما تنظم المعايير القياسية للمجتمع ممارسات الأفراد والجماعات داخلة. ومع نمو الفرد وبلوغه سن النضوج فى هذه البيئة الثقافية تصبح الحاجة أكثر لمعرفة السلوكيات التى يجب اتباعها. والناضجون من «اللو» سواء رجلاً كان أم امرأة دائمًا ما يكون سلوكهم المتوقع مرتبطًا بالآخرين - بالحديث وبالعمل - داخل الحدود الموضوعة (أو المتوقعة) لصلة القرابة

بينهم. ويعرف المرء أو يمكن أن يعرف أقاربه أو أقاربها ويحسب أو يضبط ويكيّف سلوكه نحوهم وفقًا لذلك. وأيضًا لأن نظام التوزيع الاجتماعى الاقتصادى يبنى على هذه العلاقات. ومن ثم فإن المعرفة بهذه الأمور تمدك بمصدر مهم للتدرج السياسى الاجتماعى والعدالة ومبادئ تنظيمية أخرى. ولكن وببساطة الحدود المعروفة جيدًا للنظام الثقافى المستقل والأنظمة الفرعية لعلاقات القرابة وديمومة الجيرة، وضعت قيودًا على الأفكار التى تتسم بالمغامرة، وكذلك على ممارسات أعضاء المجموعة. وهى توفر المرجعية النهائية للضبط الأخلاقى والاجتماعى. ومعرفة وممارسة الثقافة داخل حدود هذه المناطق تشير منذ وقت طويل إلى العلاقة الوثيقة بين الوعى والمجتمع، وهى تشبع أغراضًا نظرية وعملية. ومن خلال التقييم والتكيف المستمرين لسلوك المرء وفق لتوقعات معروفة أو مفترضة من الأعضاء الآخرين داخل أى دائرة قرابة، فإن تغير المرء لبؤرة اهتمامه من الذات إلى الجماعة حيث هناك من يقوم بصيانة ورعاية القيم المشتركة. وقريب الصلة من ذلك أن الناس تعطى اهتمامًا وإخلاصًا لتصرفات الآخرين نحوهم، ويشعرون بالبؤس إذا كان الأمر على غير ما يرام.

إن نموذج اللو فى الحفاظ وصيانة النظام الاجتماعى واحد من بين أطر عديدة لشعوب وثقافات أخرى. لكنها تمثل نموذجًا تقليدياً مثالياً. حيث معظم المشاركين إما يعرفون أو يمكن بسهولة تحديد طبيعة علاقات القرابة فيما بينهم. وهم معًا أعضاء فى هذا المجتمع. ملتزمون بالمعتقدات والمعايير السلوكية التى يشتركون فيها، أما علاقاتهم بهؤلاء الذين يعرفونهم على أنهم غرباء، وهذا ما يسمى عندهم «موا» mwa. وهؤلاء الذين يسكنون أطر أخرى، فيتم التعامل معهم بحرص، ويتم التفاوض معهم للوصول إلى معايير أرضية مشتركة. عندما يتحدث هؤلاء الناس عن زالمجتمعس فهم يشيرون إلى هذه الوحدة الإطارية من المعتقدات والسلوك، وكذلك أيضًا إلى الناس الذين يسكنون هذا الإطار، وهم يفكرون فى هذا المجتمع باعتباره كيانًا مستقلا ومنفصلا، وهو مستمر وباق لأنه يعيش خارج أعضائه فرادى. وهم يشعرون أنهم ينتمون إليه وهم ملزمون بقوانينه التى عليهم واجب ومسئولية حمايتها ونقلها إلى الأجيال التالية.

إلا أنه بالنسبة لكثير من شعب اللو فى الموقع التقليدى. مثلهم فى ذلك مثل شعوب كثيرة من المجتمعات الأخرى. فإن الزمن كان له وقع ثقيل على القيم التقليدية. الحاجة إلى الاقتصاد الحديث جعلت الناس قادرين على الهجرة إلى أماكن بعيدة عن الأماكن التى اعتبروها من قبل «الوطن» وأصبحوا بعيدين عن الطرق التى اعتبروها فى السابق

أكبر من الحياة ذاتها، لذلك أصبح هؤلاء البشر الذين كانوا فى السابق ينظر إليهم على أنهم أغراب، هم أقرب الجيران والأصدقاء والروابط. نتيجة لذلك لم يتغير إحساسنا بالجيرة فقط. ولكن مصالحنا أيضًا قد تحولت أو لنقل امتدت وتوسعت. والآفاق المتحركة للخرائط الاجتماعية والثقافية أدت إلى الثورة على المعانى التقليدية للمجتمع. وأن هؤلاء الذين ليسوا متجانسين معنا فى ممارستنا أو يجسدون لنا قرابة جينيه قد أصبحت لا تمثل حاجات ضرورية. وأيضًا قد أصبح من الواضح أن المشاركة فى سلسلة الأنساب ليس دائمًا معناه المشاركة فى المعتقدات الثقافية أو الأخلاقية أو الممارسات مثل التى يفترض وجودها فى المجتمع التقليدى. وكشف الحراك الاجتماعى عن الفصل بين الفئات وسلسلة الأنساب فكريًا ونفسيًا وجسميًا واجتماعيًا، وفى هذا الفصل من الكتاب أتمنى أن أوضح معالم بعض خواص هذه التغيرات فى فكرة وتكوين المجتمع. ما أريد أيضًا أن أناقشه كذلك، متى تكون هذه الأفكار والمكونات الخاصة بالمجتمع قد تحررت من معانٍ معينة وخاصة من تلك المعانى التقليدية مثل تلك التى لدى اللو، أو مثل تلك التى ألمحتُ إليها باتيل، واستخداماتها السياسية التى لا تضمن دائمًا الحرية للجميع.

إن التغيرات المذكورة بعاليه فى فكرة وتكوين المجتمع قد حدثت بسرعة بعد الحرب العالمية الثانية. وليست بالضرورة تشوش أفكارنا ومشاعرنا حول تواريخنا الاجتماعية، ولكنها بالتأكيد أيقظت العالم ونبّهته لإدراك قضايا جديرة، بالنظر إلى الفرضيات السابقة حول الطبيعة الثابتة للمجتمع وفى كل من الميدان الأكاديمى والميدان الشعبى، فإن التحول عن التفكير فى المجتمع باعتباره كيانًا للتعبير، قد تحولت ليس فقط فى كيفية تفكيرنا فى النظم الفكرية الأكاديمية وادعاءاتها، ولكن أيضًا وهذا هو الأكثر أهمية. كيف ننظر إلى الأنساق الثقافية الاجتماعية المختلفة فى العالم وقيمتها واتجاهاتها.

إن الهجرات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية قد عدلت بشكل جوهرى الأوجه والألوان واللغات. وكذلك معتقدات وممارسات المجتمعات القديمة، وجعلت من الممكن تشكيل دوائر انتخابية ثقافية واجتماعية جديدة داخل وعبر الأمم والثقافات. ونتيجة لذلك فإنه فى الديمقراطيات الليبرالية القديمة وجد كل من السكان الأصليين والمهاجرين رفقاء جددا، وتحالفات جديدة أيضًا. حيث القيم المشتركة التى كانت غامضة فى الأصل، والتى شهدت إعادة تعريف قوية من أجل صياغة أشكال جديدة من الوحدة، لذلك خلال هذه العملية وفى بعض الحالات أعيد رسم الخرائط الثقافية لربط الجماعات من الناس الذين يتشاركون فى المعتقدات وما يفضلونه معًا فى الواقع

وعملياً. أحيانًا يكون الدين هو العنصر المنشط الرئيسى، وفى بعض الأوقات تكون المشاركة فى المبادئ الأخلاقية حول البشر والحيوان والبيئة. وعبر الحدود الدولية نجد أن مثل هذه المجموعة عادةً ما تشير إلى نفسها باعتبارها مجتمعات، لأنهم يشتركون فى مصالح سياسية وأخلاقية كونية حددت على أسس وشروط جديدة وبأهداف مختلفة ودرجات من السلطة والقدرة على التأثير فى السياسة العامة والفعل. إن أعضاء جماعات مثل حركة «الحزام الأخضر» لحماية البيئة وجماعات حماية حقوق الحيوان ومراقبة حقوق الإنسان تلائم مثل هذا النموذج من المجتمعات. وهم يختلفون عن المجتمع التقليدى، وعن الآخرين ممن سنذكرهم لاحقًا. فى أن العضوية فى هذه المجتمعات أو الجماعات يحكمها فى الغالب فقط المبدأ الأخلاقى المتعلق بالنزاهة وعدم التحيز التعاطفى، أو لنقل بصورة أخرى إن التزامهم بمبادئهم يعتمد بالأساس على الاحتكام إلى العقل.

تبين لنا هذه الأمثلة كيف أن فكرة المجتمع قد تغيرت طوال فترة التحولات السياسية والاقتصادية خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بدون أن تستبدل بالكامل أشكالها القديمة. لذلك فإن باتيل على صواب باقتراحها الهوية المتعددة لشعوب شرق أفريقيا التى تأصلت فى جنوب شرق آسيا. وهى رؤية تتطابق من حيث صدقها على المجتمعات الأصلية لأفريقيا ذاتها. وإن تسارع هذه التغيرات يدين بدرجة كبيرة للاقتصاد السياسى لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وهو أمر غير مستغرب بالطبع.

والشىء الجديد تمامًا هو من التداعيات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية لهذه التغيرات، فقد أيقظت نظريات جديدة تدعو إلى التكافؤ فى كلٍ من الميدان الأكاديمى وفى الميدان العام. وجميعها يهدف كما يفترض إلى وصف أفضل المبادئ وأفضل القيم التى يمكن أو بالأحرى يجب أن يدخل عليها التحسن عالمياً وتحمى حقوق الأفراد والجماعات داخل وعبر حدود الأنظمة الاجتماعية والثقافية والسياسية. غير أن هذه التوجيهات النظرية الجديدة والمتعددة تترك بدون شك كثيرًا من الخلاف والنزاعات والتناقضات التى تظهر حول المعانى والقيمة وثيقة الصلة لمجموعة متباينة من المفاهيم المعيارية والوصفية. والتى قد أنتجت من أجل خلق عالم جديد ملىء بالسلام والنظام. وهى فى نعمة من تستطيع تطوير الفضيلة الثنائية لكونها لغوية (متخصصة فى علوم اللغة) ولديها معرفة بعلم الأخلاق وتصحح مسارها السياسى وتمارس حياتها فى ثقافة العالم الجديد. وفى عالم ما بعد الشيوعية، نجد مصطلحات مثل sexism الهوية الجنسية، diversity التنوع، minority الأقلية، race العرق، gender النوع

الاجتماعى، age العمر، disability العجز، culture الثقافة. وقد أصبحت جميعها مصطلحات محل دراسة وبحث من أجل التعرف على (أعداء الشعب) والتحقق منهم، وهى تمثل المؤشرات الجديدة للمواقف السياسية (التصحيح أو عدم الحساسية) للأفراد والجماعات أو المؤسسات. ولإظهار التزامهم بالتكيف مع هذه (الأوقات الجديدة) كما يطلق عليها فى هذه المصطلحات والمفاهيم. فإن المؤسسات الأكاديمية، وكذلك الحركات السياسية الاجتماعية عبر الكون تتزاحم فى دمج الخليط المتباين من هذه القواميس فى اللغة ومناهجها ومثلها السلوكية لفضاءاتها الخاصة. والرسالة دائمًا واضحة تمامًا برغم التناقضات التعريفية حول المفاهيم ذاتها، وهى تكافح من أجل إظهار القبول التصورى والبنائى وتعزيز الجمعية. وتطبيق الرسالة على عالم الحياة اليومية الفعلى ليس دائمًا واضح المعالم، ومن ثم فإن الإنهيار الجليدى لقضايا المعارضة والدعاوى القضائية ونماذج أخرى من التفسيرات والاتهامات ناتجة عن الغموض المرتبط بالتصنيف الدقيق.

وداخل أو بجوار هذه الشعارات الجديدة والنزاعات المصاحبة. يكمن التحول الحاسم فى فكرة المجتمع ذاتها، تحول رئيسى عن النموذج التقليدى الذى يعتمد على العادات والذى بدأنا به. ورؤية العالم التى تمثلها هذه المصطلحات الجديدة والمفاهيم توحى بأن الناس يمكنها تشكيل مجتمعات ثقافية وسياسية واقتصادية وأخلاقية مثل جماعات المصالح المنفصلة التى يمكن للأفراد المشاركة فيها بشكل فورى، أو بالالتحاق بأناس مختلفين فى كل حالة وبدون هجر أىٍ منها. أو لنقل ذلك بصورة أخرى: لم تعد المجتمعات ينظر إليها باعتبارها كيانات ثابتة، ولكن كيانات مفتوحة أو مجموعات بدون شكل محدد يمكن تعريفها أكثر من خلال المعتقدات المنظمة والمبادئ والممارسات أكثر منها بالأجسام التى تسكنها. ويكمن وراء أهدافنا ومجالنا هنا فحص النسخ المتنافسة والمتنوعة للمضامين السياسية والأخلاقية للتغيرات التى ذكرناها بعاليه على نحو كاف. إلا أننا سوف نترك مكانًا حتى وإن كان محدودًا لذكر بعض وجهات النظر، عادةً ما تظهر فى حالة تعارض حول الأدوار السياسية الجديدة للمجتمع، كما تمت مناقشتها فى مؤلف ميتشيل ك. جروس من ناحية ومن ناحية أخرى التهديد الأخلاقى (والسياسى) الذى يدعيه أعضاء جماعة معينة تطرح فكرة الحصاد العملى للإنسانية العالمية التى ذهبت إليها مارثا نوسبوم[1]. وكلا الموقفين يؤكد جوهرية المجتمع لفكرة وممارسة القيم الديمقراطية وثراء التأملات ومتعة التنوع الثقافى للظاهرة الإنسانية. وكما لاحظ عالم الاجتماع جيفرى. سى. إلكسندر «إن

الحركات الاجتماعية التى تتجاهل هذه الأبنية الجديدة تشجع على السيطرة والعنف الذى يميز خط الانحلال فى حياة القرن العشرين»[٢].

وأزعم أولاً. على خلاف كل من جروس ونوسبوم. برغم أن كثيرًا من القوى قد تحولت إلى جماعات - وهى مجتمعات من أنواع مختلفة - كمواقع لاختبار القوة السياسية وتأثير السياسة العامة، ومثل هذا الإعداد يحرمنا من القدرة على تحقيق المساواة. وبدلا من ذلك يصبح هناك العديد من المكونات الخاصة بالاستقطاب الاجتماعى والعداوات والصراعات. وعلى سبيل المثال يتم تحديد الجوار والأحياء فى المناطق الحضرية على أساس المجتمعات من النوع الذى يمكن أن تخدم بوعى كطريقة للاحتفاظ بمثل هذه الجماعات منفصلة سواء أكانت محددة بناءً على أسس عرقية أم إثنية أو عوامل اجتماعية اقتصادية. وبهذا المعنى، نجد أن المجتمعات هى التى تمثل جيوبًا سياسية أو الدوائر الانتخابية، والتى دائمًا ما تكون فى تنافس مع الدوائر الأخرى حول توزيع الحكومة للقوة والتأثير والسلع والخدمات. وفيما يسمى بالعالم الثالث تحولت المجتمعات التقليدية إلى هذه الأدوار كل منها ضد الآخر وضد الدولة أو نظام الحكم، وهى دائمًا ما تعتبر تهديدًا لتشكل أو تكامل أو استقرار الدولة القومية.

وثانياً وعلى خلاف ادعاء نوسبوم بأن الطريقة لصد حالة القهر الذى تتعرض له الجماعات المحرومة. ولزيادة المساواة والاحترام المتبادل بين البشر جميعًا، هو القيام بإصلاحات فى التعليم والتى تؤكد على عالمية الإنسانية أكثر من النزعة القومية أو الثقافية. وأنا أزعم أن الهوية المحلية سيئة فى الأساس ولا تصبح سيئة فقط لأن بعض الناس الذين لديهم حماس زائد خلال التاريخ قد استخدموها للقيام بأعمال وحشية astrocities ضد هؤلاء الذين نظروا إليهم باعتبارهم صورة مختلفة عنهم أنفسهم. وبدلا من ذلك أحيانًا ما يكون على الأقل ـ كما أظهر لنا التاريخ والمشروع الاستعمارى ـ أنهم هم الذين يرون قيمهم الخاصة بهم هى وحدها التى تستحق أن تكون هى الأفضل عالميًا أكثر منها خاصةً تاريخيًا وأنثروبولوجيًا. وخاصةً هؤلاء الذين تحملوا القمع والقهر الكونى والنزعة الإمبريالية. وأضفتُ دعمى لأصوات هؤلاء الذين زعموا فى استجابة لهذا الجدل، أنه ليس من المثير للنزاع أن تكون قومياً وعالمياً فى نفس الوقت.

المجتمعات والأمم والدول القومية

قد يعترض البعض بأننى بدأت بوجهة نظر متناقضة تمامًا عن المجتمع عندما ميزت «اللو» باعتبارهم واحدة من هذه المجتمعات. وقد يكون الاعتراض أن وجهة

نظرى تأخذ معلوماتها من وجهة نظر استعمارية عن المجتمع، من وصفة مصنّعة من الأرشيف الاستعمارى الذى يحوى نصوصًا أنثروبولوجية ثقافية من نوع قديم لعبت دورًا حاسمًا ولو فى وقت لا محل فيه للغافلين.

وبسبب هذه النظرة الأنثروبولوجية، فقد كان على الأفارقة أن يظلوا طويلا متميزين كل منهم عن الآخر جسمانيًا، ومن حيث العادات والأخلاق. وآمل أن أوضح أخيرًا أن الشعوب الأفريقية أنفسهم تنطبق عليهم بصعوبة هذه الخواص الأساسية التى تفصل بعضهم عن البعض الآخر. على الأقل بالنسبة للو، تعد الهوية الجمعية أمرًا مكتسبًا. ويمكن إخفاؤه أو هجْره تمامًا من خلال اختيار الممارسة. إن اختلاف المعايير التى تحدد المعتقدات وممارسة الثقافة تشهدان على وجهة النظر التى تقول: إن كونك من اللو فى حد ذاته ليس معناه أنك متماثل مع باقى اللو. وهى عملية تقوم على التفاوض باستمرار فى الأوساط التشريعية والثقافية.

إلا أننا معًا ومن خلال الفهم العام نجد السكان المختلفين فى العالم غير الغربى وخاصةً فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية لا يزالون حتى الآن يعرضون معانى أخرى للمجتمع، وطرقًا للتعبير عنه من خلال القوة السياسية. فمع نمو تخصصات علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وجدت فوارق بين المجتمعات فى أنماطها التنظيمية التى يشكلها المزاج السائد للإنتاج. ولذلك فالفارق بين المجتمعات الغربية والمجتمعات غير الغربية حسب ما كان يعتقد مرده إلى الاختلافات الخاصة بديناميكيات الاقتصاد التى صاغت هذه الاختلافات. فبينما كانت المجتمعات الغربية دالة على ديناميكيات اقتصادات صناعية متقدمة، فإن نظيره لدى هؤلاء الأفارقة وشعوب أمريكا اللاتينية وقطاعات واسعة من آسيا تتماسك معًا وتلتحم بنظم تعتمد على القرابة أو النسب وضعتها اقتصادات بدائية تعتمد بالأساس على الطبيعة. وهى مجتمعات بسيطة وبدائية بنيت على أساس جماعات مشتركة متناسقة نوعًا أو قبائل. ومن بين أهم العوامل التى ظهرت أمام علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية أثناء تصنيفهم للمجتمعات الأفريقية إلى مجتمعات منفصلة هو وجود لغة مشتركة. فقد كانت اللغة عنصرا رئيسيا وحيدًا لا يتغير، وهى تربط ما يكون أحيانًا موزعًا ومشتتًا على نطاق واسع، وقد يشكل أنساقًا اجتماعية منظمة سياسيًا بشكل منفصل أو حر. إلا أنه حتى علماء الأنثروبولوجى (علم الإنسان) يظلون متسقين ومتفقين فيما بينهم حول استخدامهم لمصطلح «مجتمع» بهذا المعنى. أما بقية العوامل فقد أصبحت واضحة بالنسبة لهم مع الأخذ فى الاعتبار الحدود التى تفصل المجتمعات المختلفة. وليس

فقط أن كل واحد منها له لغته الخاصة، فهم أيضًا لديهم أنواع أخرى من التنظيم الاجتماعى والسياسى المنفصلة، ولديهم سلطات حاكمة منفصلة بغض النظر عن الكيفية التى استخدمت فى تحديدها أو الرمز إليها(٢).

ولكن لأن علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية Social anthropology، قد ازدهر فى علاقته الوثيقة مع وداخل إطار الاقتصاد السياسى الاستعمارى، فإنه قد أنتج نظامًا سياسياً مخططًا يحمل نظيرًا مثيرًا للخطة الجمعية للمجتمع الأمريكى الحضرى متعدد الأقطاب عرقياً. وفى النظام الاستعمارى فإن المجتمعات التى يطلق عليها قبلية يعتقد أنها وحدات ثقافية وسياسية اجتماعية قائمة بذاتها بها أنظمة قوى شبه مستقلة ومحلية، قادرة على العمل بفاعلية أكثر على مصالحها الخاصة بسبب التدرج الهرمى التقليدى الموجود للقوة. وقد حصن النظام الاستعمارى نفسه جزئيًا بادعاء أنه سوف يحمى هذه المصالح الجمعية، وأنه ملتزم بمراقبة حكمهم شبه المستقل وأيضًا بحماية أنساق «المجتمع» المنفصلة من تهديدات متبادلة داخل فضاءاتها. والفرضية التى وصلوا إليها هى: أن المجتمعات تحمل داخلها تناقضات حادة. ففى المجتمعات ينظر إلى الناس مبدئيا باعتبارهم أفرادًا على صلة ببعضهم بعضًا من خلال مجموعة القوانين التى تربط بينهم داخل المجتمع المكون من فاعلين مستقلين. ومن الناحية الاقتصادية نجد أن العلاقات الاجتماعية فى الاقتصادات الرأسمالية المتقدمة، يفترض على نحو غالب أنها تسيطر على علاقات تربط الأفراد المشاركين فى جماعات تعتمد على طبيعة عملها ومستويات الدخل. وهم معًا يشكلون مجتمعًا (Gesellshchaft) Society على العكس من ذلك نجد المجتمعات التى يطلق عليها ((Gemeinschaft

Communityوالتى يعتقد أنها تتماسك معًا من خلال رؤيتها للعالم، التى تحدد بقيم ما وراء ميتافيزيقية وطقوس تربط الناس معًا وتدخلهم فى رباط عام. وهم يعتقدون فى أنفسهم أنهم محتاجون وينتمون إلى بعضهم بعضًا. وفكرة المجتمعات ذات التنظيم الذاتى كانت الطقوس لها أهمية خاصة للإدارة الاستعمارية. وبالنسبة للنظام الاستعمارى البريطانى، فقد شكل بسرعة أسس الحكم غير المباشر الذى سمح بالاحتفاظ ببعض الأنساق التقليدية للنظام الاجتماعى والضبط. والفارق هو: أنه فى ظل هذه الترتيبات الجديدة تخلت السلطات التقليدية عن قوتها القديمة مقابل مساحة أكبر من الطقوس والشعائر، وأصبح القادة التقليديون هم من امتصوا الصدمة فى التوترات التى سرعان ما أخذت فى الظهور. وفى الأماكن التى لم يكن بها نظام سلطة محلية مركزية لامتصاص الضغط المحلى المستمر فى الظهور لمناوأة الحكم والإدارة

الاستعماريين. فقد قام النظام المستعمر هذا بخلق السلطة المحلية. وهذه الطريقة الأخيرة. مثلا هى التى جعلت (اللو) ينظمون أنفسهم تحت القيادة الفردية المسماه كير: Ker. وهو النظام الذى فقدوه منذ أكثر من قرن عندما هاجروا جنوبًا من مناطق جنوب السودان الحالية إلى كينيا. ومن خلال تعزيز الاستعمار لإعادة اكتشافهم لهذا النظام. أصبحوا مجتمعًا محلياً Community، لأول مرة أو لمرة ثانية. بهذه الطريقة أصبح هذا الاختراع أكثر تعقيدًا. وقاعدة القوة السياسية الجديدة التى تشكلت قد أصبحت عاملا مؤثرًا صاغ حولها المتحدثون بلغة اللو، وغير المتحدثين بها على السواء، هويتهم الجديدة.

وكانت الأهداف الاستعمارية لإيجاد هذه المجتمعات شبه المستقلة بالطريقة التى ذكرناها بعاليه واضحة تمامًا. بعضها عاش بشكل جيد فى التسعينيات. وعلى سبيل المثال خلال العقدين الأخيرين من الأبارتهيد (سياسة الفصل العنصرى فى جنوب أفريقيا) كان حكم الأقلية البيضاء يعتزم، لكنه فشل. إقامة نظام من الدول الاتحادية العرقية والقبلية بتشجيع الزعماء الأفارقة المحليين على قبول نظام أرض الوطن (homeland) والذى سيعطى لهم حكمًا ذاتياً سياسياً محدودًا على أقاليمهم القبلية. كان الهدف الأساسى إغراء زعماء الزولو الأقوياء على قبول العرض على أنه فرصة لا تعوض، بالنسبة لهم ولأتباعهم المخلصين. ومن الواضح أنهم سيستمرون فى ممارسة نظم الحكم الملكية التقليدية لديهم وبأقل تدخل. وكان السبب الحقيقى والفرصة التى يبحثون عنها، على أية حال، هى خلق قوات متعددة متنافسة، وسوف يساعد منافسوهم فى تحويل الضغط من نظام الأبارتهيد الفصل العنصرى أساسًا من خلال وضع حزب ايتكاتا المطالب بالحرية على رأس الصدام مع حزب نيلسون مانديلا .ANC وتوقع الحفاظ على الحكم الملكى التقليدى. والذى سوف يستمر فى لعب دورًا ظاهرًا باعتباره رئيسًا وأميرًا سوف يغرى ذلك الزعيم المذكور موكوسوتو يوفيليزى بالدعم الكامل لنظام الفصل العنصرى الأبارتهيد ضد الحركات التحررية الراديكالية التى يعد حزب مانديلا ANC رأس حربة لها.

وفى مكان آخر فى كينيا عامى ١٩٠٤ و١٩١١، حيث كان ماساى لايبونز (من الزعماء التقليديين والسياسيين) متجهًا للموافقة على معاهدات مع ممثلى الحكومة البريطانية، هذه الاتفاقات كان من المفترض أنها ستستخدم فورًا للقضاء على المجتمعات الأصلية ليس فقط من نطاق أراضى نيروبى. ولكن من كل منطقة مرتفعات هضبة كينيا والتى سرعان ما أصبحت (مرتفعات بيضاء) خاصة بالبيض. وتم تحويل المالكين الأصليين من

الوطنيين إما إلى عمال فى أراض بوضع اليد أو من يسمحون للمجرمين بالمرور فى الأراضى الوحيدة التى عرفوها على أنها أوطانهم لقرون طويلة. بهذه الأوامر الممكنة على هيئة معاهدات تم تجميع السكان فى جماعات وأشكال أخرى من التحالفات بطرق غير مسبوقة. وتم رسم حدود إدارية للحفاظ على كل مجموعة معًا وعلى فصلها عن الآخرين. بهذه الإجراءات السياسية أنشأ النظام الاستعمارى البريطانى، بقناعاته هو ومصالحه، مجتمعات جديدة مع مباركة علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية هناك الذين أكدت كتاباتهم على أن تكون كل مجموعة من الناحية اللغوية والثقافية مستقلة ومتجانسة. وبطرق مماثلة ومناظرة أصبحت عملية تقسيم المجتمع Society إلى مجتمعات أصغر Communities إستراتيجية رئيسية فى التخطيط الاجتماعى الحضرى والتحكم فى هذه المجتمعات الصغيرة. وقد وجدت الولايات المتحدة بصفة خاصة فى ذلك أداة فاعلة فى إدارة ودعم واقع الانقسام العرقى.

ولما كانت المجموعة يتم تعريفها بمصطلحات تتراوح ما بين الإثنية إلى العرقية إلى الطبقة الاجتماعية، أصبحت مجتمعات الأحياء المتجاورة فكرة شائعة للتنظيم الحضرى والإقليمية والسياسة الكونية وأنظمة للتسليم Delivery Systems. فإن التبرير الرسمى هو أن هذه المجموعات تقدم طرقًا لزيادة المشاركة لأقصى حد ودعم الكفاءة السياسية، خاصةً على المستوى المحلى حيث تسمح للأفراد والمنظمات المحلية بتطوير فكرة واضحة عن مصالحهم، وكذلك كوسيلة ضرورية للتعرف عليهم جميعًا. ولكن، لأن الاحتياجات قد تطورت محلياً (وأصبحت أكثر اتساعًا) انهارت المعايير الكونية للتوزيع[٤]. وفى الواقع بإعطاء الأحياء بعض القدر من الاستقلال الذاتى عادةً ما تكون زائفة، من خلال مشاركتهم فى الحفاظ على القانون والنظام على المستوى المحلى فى مقابل سبل الراحة الاجتماعية والخدمات. ويمكن لمجتمعات الأحياء كبح جماحها ويكون الإشراف عليها بشكل أفضل وقدرتها على المجابهة تعتبر أقل بكثير. لذلك فهى أقل تهديداً للنظام الحاكم. وفوق كل ذلك رغبتها وقدرتها على اختراق أجزاء أخرى من المجتمع بهذه الطريقة تتبلد وتقل إلى الحد الذى يجعلها الأقل تأثيرًا. والنتيجة حينئذ خرائط حضرية «موزاييكو» تتكون من كتل عرقية وإثنية تصنع فى النهاية الموقع الحضرى. وتسلط المزايا الاقتصادية والاجتماعية السائدة لهذه الأحياء الأضواء بوضوح على السجلات القضائية للحكومات الحضرية. وهى تتراوح ما بين المخدرات إلى إدمان الكحول إلى القتل والاغتصاب والسرقة. وهؤلاء الذين منا ممن يتحدثون من خلال السياق الاستعمارى يعلمون علم اليقين نواقص وعيوب هذا

النموذج البريطانى «فرق تسد» أو الحكم غير المباشر باعتباره أسلوبًا للتحكم والسيطرة. وهو نموذج معيوب لأنه يعتمد على رؤية بصرية أحادية. وقد تطور فى البداية على يد علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية لصالح الرأسماليين الليبراليين الاستعماريين، ولكنه هذه الأيام موجود وحاضر بقوة فى المواقع الحضرية الأمريكية. لأن المجتمعات Commuities تعد أنساقًا فيها يكون إعادة إنتاج أبنية السلطة هو الاهتمام الأساسى. وهى تفترض عندما تكون للمجتمعات مطالب، فهم يفعلون ذلك بحثًا عن مكان فى الإطار المقبول وليس لإعادة نظر ومراجعة هذا الإطار فى حد ذاته. ولكن لأن توزيع السلطة عادةً ما يكون مسألة استقلال فى السياسات، فيكون من السهل على المنقسمين وأنظمة الحكم السائدة مثل النظم الاستعمارية والفصل العنصرى (الأبارتهيد) فى أفريقيا وسلطة البيض فى أمريكا، نقول يسهل تسويق وبيع فكرة الحكم الذاتى لمجموعات مستهدفة من أجل التهميش باعتبارها وسيلة للاحتفاظ بهم خارج الحدود من هؤلاء الذين تربطهم مصالح مع القوة السياسية المرتبطة بها بشدة. وليس من بين رغباتها كثيرًا أن تعطى الحكم الذاتى للجماعات الإثنية فى جنوب أفريقيا لكى تحمى امتيازات السكان من الأقلية البيضاء، ولقد كافح نظام الفصل العنصرى لعشرات السنين لتشكيل نظام الأوطان للأفارقة الوطنيين. وذلك لأمرين فصل هذه المجتمعات المحلية Communitiesعن بعضهم بعضًا، وأن تحافظ عليهم جميعًا بعيدين عن بلاد البيض الأجنبية المحاطة بالأفارقة السود White enclaves فى جنوب أفريقيا. بالنسبة لمانينج ماربل فهناك موقف مشابه ظهر فى الولايات المتحدة بالنظر إلى المعانى المتغيرة والاستخدام السياسى لمفاهيم العرق والإثنية.

إن فكرة المجتمع Community باعتبارها وحدة اجتماعية متجانسة من أنواع المجتمعات، أصبحت واحدة من أهم مظاهر التحضر urbanization الأمريكى. منذ ١٩٣٠ والعرقية والإفقار اللذان يدفعان السود إلى خارج الجنوب الريفى حاصرتهما داخل جيتوهات (مثل حارة اليهود) فى المدن الصناعية بالشمال. ودفع العزل وعدم القدرة على إيجاد سكن أفضل السكان السود إلى الأماكن القذرة. حيث عاشوا معًا فى أقسام غير صحية من المدن مثل تجمع الناس معًا فى أماكن أشبه بحظيرة طبيعية. واليهود هم أيضًا عانوا من معاملة تفرقة عنصرية مشابهة فى الولايات المتحدة خاصةً ما بين ١٨٨٠ حتى ١٩٦٠. وبينما استفاد اليهود كثيرًا من القوانين المناهضة للتفرقة العنصرية ١٩٦٠ فى ستينيات القرن العشرين وأواخر السبعينيات ١٩٧٩، إلا أن الأفارقة المولودين فى أمريكا وآخرين ممن يطلق عليهم صفة «الملونون» استمروا فى

الخضوع لممارسات عنصرية خبيثة ومسيطرة. ومن السخرية أنه أثناء الكفاح من أجل النجاح وسط تعددية حافظت على ربط اليهود الأمريكيين حول الأمة من خلال مجتمع قوى. واستمر كفاح الأمريكيين الأفارقة ضد تفرقة عنصرية مستمرة وقد استحوذ على البعض منهم الالتزام بالإحساس بالمجتمع؛ والبعض الآخر حاول تمزيق كل رابطة بهؤلاء السود فى محاولة للهروب من القالب النمطى للشعور بالنقص الذى يصاحب العنصرية المضادة للسود أو المضادة للملونين. وغالبًا ما يكون الأمريكيون الأفارقة فى حالة فقدان ظاهر نظرًا إلى أين سيوجهون جهودهم أو ماذا يفعلون للتأكيد على اكتساب تأييد قوى باتجاه أصحاب النفوذ. والنتيجة هى شعور السقوط بين الأعداء وتغيير دائم فى الموقف الذى يميز سياسات الأمريكيين الأفارقة. ووفقًا لمارابيل فهى ترى «أن الأيرلنديين أيضًا عاشوا تفرقة عنصرية حادة عند وصولهم. ولكن خلال عدة أجيال أصبحوا بيضًا. إذ إنهم تشربوا قيم الامتياز ولغة وسلوك البيض المسيطرين. مما سمح لهم بأن يَدَّعوا بالمكانة داخل التدرج الهرمى»(٥). هذا التشابه كما لاحظ لم يحدث مع المهاجرين من أمريكا اللاتينية وآسيا والذين كانوا من أعراق أخرى.

وسواء رفض الأمريكان ذلك أو أنه أخفق بالكامل فى التحرك من مجرد العزل إلى حالة التكامل، حيث كان اهتمام الأمريكان الأفارقة، فلا تزال التفرقة العنصرية هى التى تحدد الاتجاهات والممارسات التى تنفذ بها السياسات وأسباب الراحة العامة والخدمات المقدمة من جانب الحكومة كالتعليم والإسكان والتوظيف، وهذه الصور للتمييز باعتبارها محصلة فى عالم الحياة الاجتماعية الأمريكية تعطى إيحاء وانطباعًا مستمرين بأن المجتمعات العنصرية تمثل كيانات طبيعية يولد بها الناس ويصبحون جزءًا لا يتجزأ منها. وبينما قامت الحكومات الاستعمارية بتطبيع «المجتمعات القبلية» استطاع الغرب تطبيع المجتمعات العنصرية.

قد يسأل المرء: كيف لمجتمعات خُلقت بهذه الطريقة أن تؤثر فى تطور المجتمع المدنى، أو فى الدول القومية باعتبارها كيانًا سياسيًا متماسكا؟

والحقيقة أن إنشاء ولايات أو دول فوق مجتمعات متشظية خدمت الدولة الاستعمارية، إلا أن الشىء الذى لم يكن واضحًا هو: كيف ستضع هذه المجتمعات نفسها فى مواجهة دولة ما بعد الحركة الاستعمارية. إلا أن الناتج قد لا يخدع أى اتساق نظرى وفى بعض الحالات مثل بتسوانا، نجد الدولة العالمية الجديدة وعلى ما يبدو أنها قد نجحت فى اتخاذ خطوات للدخول إلى المجتمع. وبهذه الخطوات الجانبية من الزعماء والشيوخ وغيرهم من قادة المجتمع. نجح رئيس الجمهورية فى جعل الرئاسة

هى الزعامة الوحيدة على كل أراضى بتسوانا. وقد يقول قائل: إن بتسوانا تحتل صورة فريدة مع تعداد سكانها الضئيل (١.٢ مليون نسمة). مقسمة إلى مجتمعين (السوتور والتسوانا). ومثل هذه العوامل ليست بالضرورة تفسر كيف أصبح نجاح بتسوانا الواضح عند مقارنتها بالورطة الموجودة فى بوروندى ورواندا والتى تتشابه مع بتسوانا. وعلى الجانب الآخر نجد نزعة جمعية عرقية التى حكمت الخراب والفوضى فى نيجيريا وأوغندا وكينيا على سبيل المثال، لم تنتج أى مشاكل يمكن مقارنتها فى تنزانيا. وحتى الدول ذات العرق الواحد كالصومال بصعوبة لم تنل نجاحًا أفضل، وعن تلك التى تتعدد بها الأعراق والمدخل الأفضل حينئذ هو ملاحظة كل حالة على حدة، فى ضوء كيف تؤثر كل حالة من المناطق التى تركها الاستعمار فى محصلة ما أحلوه محل الاستعمار من خلال إستراتيجياتهم الخاصة. وتعليقًا على حالة بتسوانا يشير كل من جون هولم وباتريك مولوتسى إلى أن «المشكلة مع كل هذه المداخل المبنية على المجتمعات المحلية هى أن لها تأثيرًا فقط على الإنجازات السياسية فى المجتمعات الفريدة، بينما القادة القوميون على القمة يظلون بعيدين عن هذا التأثير(٦). وفى حالة بتسوانا ساعدها قربها من جنوب أفريقيا على دعمها التى لم تترك سوق العمل بها خيارًا آخر لقادة بتسوانا. أكثر من المدخل العالمى لتحتفظ بقوة عملها فى الوطن لبناء الأمة. وفى حالات أفريقية كثيرة فإن ما صنعته القوى الاستعمارية من جماعات أو مجتمعات معينة إما بتصميم أو بإهمال. جعل هذه المجتمعات ذات مطالب قومية بالنسبة لغيرها. وقد أصبحت هذه المجتمعات ربيبة الاستعمار أكبر معوق فى مسيرة الديمقراطية والحكم الرشيد الذى يضرب بجذوره فى الأرض أو المنافسة بين الدولة والمجتمع»(٧).

النزعة النشطة سياسياً واجتماعياً: دور المجتمعات الحديثة

دعنى الآن أعود إلى هذا النوع من المجتمعات التى تظهر باعتبارها موقعًا لفاعل كفء وملائم للتغيرات المؤثرة ووضع السياسة العامة فى المجتمع الليبرالى. وهذه الفئة للمجتمع إنما هى نتيجة الرؤية النقدية لنظرية جون لوك للمجتمع الجماهيرى بوصفه كيانًا أخلاقيًا سياسيًا. وواضعو هذه النظرية يزعمون أنه بالنظر إلى التحولات الاجتماعية والسياسية الحديثة، فإن النموذج اللوكيانى قد أصبح ضعيفًا. ومن ثم فإنه غير قادر على مراقبة وحماية السياسة العامة. ويزعم مناصرو هذا الأمر أن الجماعات الاجتماعية الصغيرة المنظمة التى تكونت إما باعتبارها مجتمعات تعتمد على حقوق أو أى شكل آخر لجماعات مصالح مندمجة، قد حلت محل مجتمع لوك السياسى كمعظم الكيانات السياسية الفاعلة للتفاوض أو الضغط لسن القوانين فى الاعتراف

بحقوق الجماعات الغائبة أو المستنكرة. كما تم زعم ذلك حديثًا على يد جروس(٨). فإن هذا التطور هو تحول بعيدًا عن أخلاقيات السياسة القوية. مأخوذة جزئياً من لوك لكن زميله هو الذى أبرزها وأكدها وحديثًا يعاد تشكيلها على يد راؤولز، والذى يحمّل الأفراد بالواجب الأخلاقى لمراقبة السياسة العامة، وأن يتخذوا الفعل المناسب عند انتهاك حدود أخلاقية معينة. وهى ترى أن ازدهار الديمقراطية تعتمد فى بقائها على الأفعال العقلانية للفرد مثل الحكم المستقل والأفعال السياسية المتفق عليها. وسواء أكانت هذه ممثلة عبر الاقتراع، وحق المشاركة السياسية أم واجب العصيان المدنى، فإن اليوم وبسبب زيادة النمو المستمر لتعقيدات المصالح، وكذلك الملامح المعقدة للمعرفة السياسية ذاتها، وحتى هذه الفردية المتبجحة احتاجت إلى تخفيف من «المجتمع الأخلاقى» وهذا الكيان السياسى والاجتماعى السابق الذى يشكل أساس المجتمع المدنى ويثابر على حل الحكومة. بمعنى آخر يعد الفعل السياسى عملا جمعيًا، وليس مأخوذًا من تحريض أفراد معزولين ولكن على أساس من الإجماع أو الاتفاق العام. وهذه الملاحظة لجروس توحى بنموذج ضعيف من الأخلاق السياسية التى تقيّد بشدة الحاجات الأخلاقية للنموذج القوى.

والسبب فى أن هذا النموذج يمثل الأخلاق السياسية الضعيفة، هو أنه وفقًا لرأى جروس، لا تتبع المبادئ الأخلاقية كثيرًا بسبب قيمتها الممتعة مثل دورها الحمائى وبمجرد كونها تصبح مقننة وتدمج داخل القانون الإيجابى، فهى تترك لتنزلق إلى الخلفية التى تلعب المصلحة الذاتية ضدها. والاستقرار السياسى لن تجده فى التنافس الأخلاقى، ولكن فى المصالح الشخصية المعروفة والتحكم المؤسسى. لقد أصبح ضعف الأخلاق السياسية ظاهرة للجمعية المتنامية وأيضًا فى العالم المتصارع. والذى ترى فيه بوضوح تهديد الآخرين الذى يجعل «الحماية» المهمة الأولى للحكومة وهى حماية الأفراد والجماعات من الأخطار الظاهرة لواقع الحياة السياسية مثل فساد القادة، وظلم الغالبية، والميل إلى الجريمة أو جيران سيئى الطباع.

هذا بالتأكيد مستوى آخر من التطور الاجتماعى، وهو نموذج جذاب للقيم الليبرالية الديمقراطية عند تطبيقه. لكنه لا يعمل بشكل متساو لصالح كل جماعات المصلحة. ولا شىء يضمن أن الناس سوف يعطون دعمًا متساويًا، على أساس الإيمان بالعقل والأخلاق فقط، وبسبب كل هذه الفئات الاجتماعية التى لا ينتمون هم أنفسهم إليها كما ينتمون إلى فئتهم الخاصة بهم. والمثال الذى أتخيله فى عقلى هو: العلاقة بين الحقوق العرقية أو الإثنية وحقوق الشواذ. هل المرأة السوداء الشاذة جنسيًا تتلقى نفس

الدعم الذى تتلقاه الشاذة غير السوداء فى مسألة متعلقة بالعرق كما تعطى الشواذ من الأقارب؟ لا توجد إجابات مضمونة على مثل هذا النوع من الأسئلة. ببساطة لأن الناس قد يجيبون بشكل مختلف عن الأسئلة التى سوف أسميها «الهوية القابلة للاختيار» مثل التوجه الجنسى أكثر مما يفعلون عند الإجابة عن الأسئلة غير الاختيارية. مثل أن تكون أسود أو أبيض أو أصفر هذا قد يعنى أنه برغم أن الشاذ الأصفر قد يعتقد أن إنكار السود حقوقًا معينة على أساس عرقى فقط خطأ تمامًا. مثل إنكار الشخص الشاذ حقوق معينة معطاة للآخرين بسبب توجههم الجنسى فقط، ربما لا يشعرون بأنهم يسحبون بقوة كافية على هذه الأرضية الأخلاقية. ولتسير فى الطرقات أو تتبرع بالمال لغرض دفاع شرعى لمسألة عرقية كما يفعلون، أو سوف تفعل لمسألة متعلقة بالشواذ والتى يكون اهتمامهم بها مباشر. وهناك قضية أكثر تعقيدًا نوعا exempli gratia مثلاً مما اعتبر الآن بشكل عريض كرفض إخراج عرق معين من مكانه أو استعداد الأمريكيين بربع قلب (قلة حماس) المساعدة على حل حرب التطهير العرقى فى رواندا، الأمر الذى يناقض تمامًا الموقف من التطهير العرقى فى البلقان. والذى حشدت فيه الولايات المتحدة كل أنواع التدخل وحرّكت القوات الأمريكية لتوجيه ضربات عسكرية.

عامل آخر قد يؤثر فى درجة فاعلية المجتمعات التى تتكون من جماعات مصالح لتؤثر فى السياسة، قد تكون قدرتهم على الدعم المالى. وهى مسألة أحيانًا ما تكون ذات علاقة وثيقة بعامل العرق. والنقطة هنا هى أنه فى المواقف التى تكون فيها المجتمعات المنفصلة لا تشارك فى الوصول بطريقة متساوية إلى نفس قنوات التمثيل الذاتى والمناظرات أو النقاش، أو لن يفعلوا أو ليس من المرجح أن تكون لهم نفس التأثيرات على المؤسسات ليشكلوا جماعات ضغط أو التحكم فى الأمر، والبنية الجمعية للأخلاق السياسية الضعيفة يمكن أن تكون ممرًا حتى لكل صور عدم المساواة المدنية والاجتماعية شديدة الظلم. الديمقراطية الحامية للسياسة ضعيفة الأخلاق تكون على الأرجح ليستفيد منها بالفعل أصحاب الامتيازات والأقوياء سياسياً واقتصادياً (المؤثرة) والمجتمعات صاحبة النفوذ المعروفة، والتى ليس من السهل أن تكون قواعد القوة قابلة للمساومة أكثر ما يكون لها أى تأثير على المجموعات المحرومة. ومثل هذا الموقف ليس من المرجح أن يحافظ. إن لم يكن يعزز الوضع الراهن أكثر منها قادرة على إحداث تغيرات سياسية واجتماعية حقيقية. وهؤلاء الذين حرصوا على مشاهدة جنوب أفريقيا وهى تدفع البيض وصولاً إلى دولة ما بعد

الأبارتهيد من التماسك الاجتماعى والتكامل، سوف يستغربون لماذا كانت لجنة الحقيقة والمصالحة مقيّدة فى مساعيها. وقد أقرت حكومة جنوب أفريقيا بصراحة أنها لا تستطيع أن تقيم العدل بفاعلية ضد هؤلاء المدانين بجرائم فصل عنصرى، أو تفرقة عنصرية أبارتايد. لخوفها من تداعيات ذلك الممكنة على الاقتصاد والسياسة ومن رد فعل الأقلية البيضاء صاحبة الامتيازات الهائلة برغم الطبيعة الإجرامية التى وصلوا بها لهذه الامتيازات. وفى سياق العدوان الدولى. نجد أن ضعف الأخلاق السياسية يعطى الفرصة للمبررات السياسية والأخلاقية لإنقاذ أو حماية الأمم والمجتمعات المحرومة من غزوات جيرانها كما حدث فى أعقاب غزو ألمانيا لجيرانها أثناء الحرب العالمية الثانية، أو حديثًا عندما شاركت القوات الموحدة الأوربية - الأمريكية فى الصراعات الإقليمية فى الكويت ومنطقة البلقان. كما أنه يعطى مبررًا أو مسوّغًا لتدخل الأمم القوية فى مباحثات السلام أو منع تصاعد الصراع المحتمل بين الجيران المتشاحنة، كما حدث فى حماية الولايات المتحدة لكوريا الجنوبية أو الوساطة فى مباحثات السلام بين إسرائيل وجيرانها العرب.

والادعاء بأن الديمقراطية الوقائية protective democracy هو الطريق لاستقرار النظام الدولى. إنما هو تجاهل لقدراتها على توليد الصراع. وقد يوافق جروس على هذه النظرة. لأنه لاحظ أن الديمقراطية الوقائية أحيانًا تتميز باعتبارها نظامًا يمجد النزعة الفردية والمصلحة الذاتية، كما أنها تبحث عن السيطرة والتحكم فى التأثيرات الداخلية للسياسات الحزبية بتشجيع النزاعات الحزبية وتجنب أى تحول أخلاقى فى الوعى السياسى، وتشجيع المنافسة أكثر من التعاون فى العلاقات السياسية مدفوعة بنظرة مبهجة أكثر منها واقعية للطبيعة البشرية[٩]. وهذا النوع من السياسة الحزبية الوقائية يظهر على نحو متكرر فى كل مكان فى العالم، حيث توجد تشكيلات اجتماعية متعددة. وفى بعض الحالات تخلق علاقة حادة بين المجموعات الإثنية أو العشائر وفى حالات أخرى بين المجموعات العرقية.

وحسب وجهة نظر جروس، ولتفعيل الأخلاقيات السياسية الضعيفة، يجب أن تكون موجهة بعقلانية أخلاقية وهى التى ستدمج النزعة النشطة سياسيًا مع تفسيرات معينة للمبادئ المعيارية الأولية. والطابع الديمقراطى وتعلم الأخلاق. وعلى العكس من وجهة نظر جون لوك. فإن جروس يزعم كمبدأ عام أن المجتمع الجماهيرى لم يعد بعد الآن الاعتماد عليه باعتباره محركًا للعمل الجمعى ولمراجعة إفراط ومثالب الحكومة. وهو سيتعرف بطريقة سليمة على أن النموذج العقلانى للعمل الجمعى قد يعمل فقط إذا ما

كانت بواعثه تفترض فعلاً وجود السياق الذى يحدد فاعليتها. وكما يقول «الإيثارية وحب الغير. والواجب المعيارى والعدل» علاقات لازمة لتفعيل مجموعة معينة من الآخرين الذين توزن اهتماماتهم باهتمامات الشخص نفسه. والذين يكون قادتهم ومعاييرهم موضع ثقة بينهم. ويكون الشعور المتبادل بالإخلاص والعدل قد تحقق لأعلى درجة(١٠).

وبمعنى آخر حتى يعمل النموذج العقلانى للفعل الجمعى يجب أن يكون هناك شكل آخر من «الشعور بالحميمية» والانتماء العام بين المشاركين من المجموعة. رغم أن مجموعات صغيرة تتحد لمجرد المصلحة المشتركة فى الطبيعة الأخلاقية من خلال القناعات الفكرية، وهى بالنسبة لجروس مجتمعات مثالية (تامة). وهى تظهر فقط على المسرح النموذجى عندما يكون الأفراد قادرين على تجاهل حسابات المنفعة المتوقعة. حاولت أن أنبه إلى هذا المبدأ الأخلاقى المثالى الذى يظهر لخدمة هؤلاء الذين يتمتعون بالفعل بامتيازات أو هؤلاء الأكثر ترجيحًا بالحصول عليها أكثر من الأقل امتيازًا وبالقطع الأقسام الأضعف فى المجتمع.

إن نظرة جروس التى تنحو نحو الجماعية نظرة خالصة. وبينما تؤكد على الأهمية النفسية الاجتماعية والأخلاقية فى الانتماء إلى المجتمعات لأغراض معينة. والاهتمامات والمعتقدات التى تُفهم وتُقيَّم على أنها أهداف مشتركة بالنسبة لأعضاء المجموعة. فهى مسألة خاصة رغم تطابقها مع تلك الخاصة بأناس آخرين. وتأسست على الدور المركزى للتوافق والانسجام أكثر من جماعية Communality مصالح الأعضاء، فإن هذه الرؤية للمجتمع تؤكد أن تحسين المجتمع أمر مضمون من خلال العلاقات التنافسية والصراع بين الأجزاء المكوِّنة لهذا المجتمع. ولا تهدف إلى تحقيق حالة إنسانية عامة.

ونظرية جروس مثل نظرية لوك تعتبر نظرية نشوئية تطورية. وهى تدعى بأن السياسة ضعيفة الأخلاق. وهى وظيفة للزيادة فى التعقيد الاجتماعى مثل ظهور ادعاءات لم تكن معروفة من قبل أو كانت من المحرمات بالحقوق الأخلاقية والشرعية للأفراد وللمجموعات وسفسطة معرفية أعلى فى المعرفة السياسية. وهذا التعقيد لطبيعة ومعرفة المجتمع قد جعلت الجهاز السياسى الجماهيرى عند لوك قليل الفاعلية باعتباره وسيطًا للتحكم فى الأخلاق السياسية. ومجتمع لوك السياسى الوحيد قد حل محله الآن تعددية المجتمعات السياسية التى تعرف بتشكيلة من الادعاءات الأخلاقية والمعتقدات التى تتشارك فيها مجموعات سياسية صغيرة نسبياً.

وكذلك بديلاً عن الاحتجاج الجماهيرى المتاح لمجتمع لوك السياسى بوصفه وسيلة فاعلة لأحداث التغيير. فإن كفاءة وفاعلية المجتمعات المكونة من جماعات مصالح صغيرة تعتمدان أولا على القوة المنطقية والمعرفية للأخلاق والجدل القانونى الذى سيتحول أخيرًا إلى احتجاجات فاعلة.

المجتمع عرقى أم قومى أم كونى؟

مكنت واقعية المجتمعات الإثنية كثيرًا من الشعوب الأفريقية من أن يعيشوا عالمهم ويعرفوا أنفسهم بعدة طرق. «وهم يفكرون فى أنفسهم باعتبارهم شعبًا واحدًا فى بعض المواقع وشعوبًا مختلفة فى أمور أخرى»(١١). قد يعرف الواحد منهم نفسه على أنه عضو فى مجتمع إثنى معين أو جزء منه فقط حسبما يتطلب طبيعة الخطاب السياسى هذا، وكمواطن كينى بقوة فى وقت آخر فى ظل ظروف مغايرة. وكما يخبرنا أبيا فى قصة سينمائية حول وفاة والده وجنازته، ففى أفريقيا تبدو المجتمعات كأنها مستمرة فى ادعاء رهانات عالية فى السيطرة على خبرات من يحملون هويتها(١٢). ولكن يرى بعض مؤيدى العولمة الأخلاقية أن النزعة القومية أو النزعة الإثنية تعد معوقات لتطور القيم الإنسانية الأخلاقية العالمية.

بينما أثارت النزعة الجمعية الثقافية الاجتماعية أسئلة سياسية مثيرة حول بناء الأمة، وأثر المنافسات ما بين الإثنيات على استقرار الدولة. مما يطرح قضايا أخلاقية وثيقة الصلة فيما يتعلق بالكيفية التى يتعامل بها أعضاء المجموعات المختلفة كل منهم مع الآخر فى مواقع ولاءات مقسمة الانحياز للأقارب وللقبيلة. وأشكال أخرى من السلوك العنصرى تعد سيئة وخاطئة فى أى وقت وفى أى مكان تتم ممارستها فيه. وهى قد أسست على الالتزام وفى مناسبات توزيع السلع أو توزيع الحصص ولتفضيل هؤلاء الذين يتشاركون صلات القربى ضد هؤلاء الذين لا تربطنا بهم صلة قرابة بغض النظر عن كونهم مؤهلين أو يستحقون. ومثل هذه الأشكال من السلوك تعد مناقضة للعدالة التوزيعية. وقريبًا من ذلك: تلك المشاعر التى نطورها وتعرضها كثيرًا للتعبير عن حبنا الملتزم لمجموعتنا سواء أكانت هذه المجموعة عائلة، أم عشيرة، أم مجموعة إثنية أو أمة. وفى العالم اليوم عالم الاندماجات الدولية والكيانات السياسية العامة التى تتطلب خدمات من المواطنين أعضاء الدول. وحتى الشعور بالوطنية يمكن أن يقود إلى نوع من الظلم الذى عرفناه باعتباره تفضيل الأقارب (المحسوبية) والقبلية.

وبجانب اعتبارات التوزيع فإن حب الشخص لمجموعته التى ينتمى إليها يمكن أن يقوده إلى تعبيرات يمكن التساؤل عنها أخلاقياً مثل إظهار الرفض والعداوة لهؤلاء المنتمين لجماعات أخرى بدون سبب آخر. غير أنهم من مجموعات مختلفة عن تلك الخاصة بالشخص. والحقيقة أن التاريخ ملىء بإحصاءات للحروب والأشكال الأخرى من الوحشية التى تشن ضد أناس من هويات أخرى. وبناء على ذلك كان هناك زعم بأن كل أشكال التعبير عن حب الشخص لهويته الخاصة أكثر من الآخرين لها على الأقل احتمال أن تقود إلى سلوك غير أخلاقى نحو الآخرين، ولذلك يجب أن تحل محلها وجهة نظر كونية للمساواة بين كل البشر. ولنسمِّ هذه النظرة الحركة الإنسانية الأخلاقية، وسرعان ما نصادق على موضوعها الأخلاقى الرئيسى وهو حصاد عالم يمكن لكل البشر فيه أن يستمتعوا بحقوق واحترام متساويين بغض النظر عن العرق أو القومية أو الإثنية أو الدين أو النوع الاجتماعى أو أى شكل آخر من أشكال الانتساب. يزعم أتباع النظرية الأخلاقية العالمية أو روح الإنسانية أن أى شكل من أشكال التأكيد على واحد أو أكثر من الهوية الاجتماعية على غيرها مثل التمركز حول الإثنية أو النزعة الوطنية، يمنع تطوير قيم أخلاقية ومعرفية حقيقية، لأنها تجعل أعضاء جماعة هوية هذا الشخص فقط هم المتساوين أخلاقياً، مع إقصاء خطر لهؤلاء الذين يقفون خارج هذه الدوائر. ووفقًا لهذه الرؤية فإن الجمعية الثقافية تعد فكرة يمكن أن تقود إلى نسبية معرفية أخلاقية التى تستحضر غالبًا فى الدفاع عن صور الوحشية التى تمارس على يد جماعة ضد أخرى.

بينما تظل الجمعية والنسبية نزعات مميزة. فإن كلًا منهما فى حالة متساوية من القلق من أتباع الحركة الإنسانية الأخلاقية. والمناظرات الأخيرة(١٢) التى تعرف باعتبارها معارضة تبادلية للتصنيفات الإثنية والقومية، والقومية والكون، تعد نوعًا من إعادة تشكيل نفس مشكلة التعارض بين الخاص والعام. وقوة هذه المناظرات تكمن فى قدرتها على وضع الخطاب الأخلاقى داخل السياق الأكبر للحياة الاجتماعية للبشر، والذى أصبح أكثر تعقيدًا بسبب التقدم التكنولوجى والنمو الاقتصادى الحديث والمستمر خاصةً فى الغرب واليابان. وهذه المكتسبات جعلت من الممكن التساؤل حول الأخلاق القديمة والنظريات الأخرى المتعلقة بالمجتمع، والتى تظهر الآن حقيقة أنها اعتمدت فى قوتها على فكرة الانغلاق الاجتماعى مثل النظم المحددة قومياً أو إثنياً. ومن بين مثل هذه الأسئلة يمكن للباحث أن يصوغ التالى: كيف نعرف الناس ثقافياً هذه الأيام فى وجه الهجرات الواسعة الانتشار من خلال الأفراد والمجموعات

وعبر الحدود الجغرافية والاجتماعية والدينية وأشكال أخرى من الحدود الثقافية؟ هل يستمر الناس فى الانقسام إلى فئات مستقلة بينما تستطيع التكنولوجيا جعلهم متحدين بطريقة غير مسبوقة من قبل؟ ما هى أو ما ستكون عليه العواقب الأخلاقية للأفكار والنظريات والإيديولوجيات التى تشجع على انقسام البشر من خلال نظريات الهوية والاختلاف؟ ولكن الأسئلة العكسية سرعان ما تتبادر إلى الذهن أيضًا.

هل التوحد الذاتى الثقافى يتطلب رفض النزعة العالمية؟ أو هل يستتبعها العداء تجاه الآخرين؟ هل يمكننا أن نكون الاثنين معًا فى نفس الوقت؟ هذه الأسئلة صعبة ولا ينتظر أن تكون الإجابات عنها سهلة. ولكن البشر المهمومين والمنشغلين بمستقبل البشرية يجب أن يسألوا هذه الأسئلة، وأن يواجهوها.

وبينما نسترجع فى عقولنا صور الظلم والشرور الأخرى المضادة للإنسانية، التى نتجت عن دعاوى قادة العالم السياسى المظلم نتيجة لنزعة التمركز حول الإثنية على حساب قيم اجتماعية أعظم، وأنا قلق أيضًا حول فرضيات أخرى تؤكد بالادعاء بأن المشاعر المرتبطة بالهوية التى تعتمد على المجتمع أو الدولة القومية مثل نزعة حب الوطن أو هؤلاء المعتمدين على الدين. وهى مسائل تتعارض مع النزعة العالمية والنظام الأخلاقى العالمى. ويصعب تخيل الجدل الذى قد يحدد بنجاح الادعاء بأن المرء لا يمكنه أن يعطى الولاء لكينونته، فمثلاً أن يكون من الزاندى وهو سودانى فى نفس الوقت، أو يضع قيودًا صلبة على قدرة المرء على تنمية وتطوير قيم إنسانية تكون عالمياً حقاً. الأمر جد مقلق لأن نجاح مثل هذا الادعاء يوجب علينا أن نزعم بنجاح أن الهويات الاجتماعية فمثلا أن تكون زانديًا وسودانيًا معًا مسألة غير قابلة للتحويل وهى تحدد معرفيًا ووجوبيًا ظروف الإقصاء التبادلى، التى لا يستطيع شخص واحد امتلاك الاثنين معًا فى نفس الوقت.

وتزعم «مارتا نوسبوم» أن النزعة القومية ومع التوسع لتشمل هويات أخرى مقيدة تحدد قدراتنا على تطوير قيم أخلاقية حقيقية(١٤). بينما تعلق على رواية رابندرانات طاغور زالوطن والعالمس فهى تكتب:

أعتقد أن طاغور يرى بعمق عندما يلاحظ النزعة القومية والخصوصية المتمركزة على الاثنية ليستا غريبتين عن بعضهما بعضاً ولكنهما قريبتان من بعضها ولدعم المشاعر القومية يفسر فى النهاية حتى القيم التى تمسك الأمة معًا لأنها تستبدل النموذج الملون بالقيم

العالمية الأساسية للعدل والحق. لمجرد أن الواحد منا قد يقول أنا هندى أولا ومواطن فى العالم ثانيًا بمجرد أن يتغير هو أو هى نفسها على نحو أخلاقى يثير التساؤل فى التعريف بذاته بواسطة خواص ومزايا أخلاقية غير مناسبة، وماذا يوقف هذا الإنسان من أن يقول مثل شخصيات طاغور التى تعلمت بسرعة أن تقول أنا هندوسى أولا وأنا هندى ثانيًا أو أولا صاحب أرض من طائفة أعلى هندوسى ثانيًا؟ وفقط وجهة النظر العالمية لصاحب الأراضى نيكيهل، غير واضحة على نحو ممل فى عين الزوجة الشابة بيمالا وصديقه المتعاطف مع القومية سانديب قد وعد بتجاوز هذه الانقسامات. لأن هذه الوجهة للنظر تطلب منا أن نعطى الولاء الأول لنا لما هو جيد أخلاقيًا وما هو صالح والذى أستطيع أن أنصح به لكل بنى الإنسان[١٥].

ومثل معظم أصحاب النزعة العالمية الذين يزعمون أن أى مبدأ للفعل الاجتماعى يعتبر خطأ ويجب رفضه إذا ما أظهر قدرة على إنتاج نتائج معاكسة للتطلعات المثالية للنظرية السائدة. ونوسبوم أيضًا يزعم أنه فى عالم مجهز لعبور معظم الفروق بين الناس على الأقل عبر الحدود السياسية والاجتماعية والثقافية وكل أنواع الهويات المقيدة، يجب فى أحسن أحوالها أن تأخذ مكانة ثانية بعد قيم المجتمع العالمى غير المقيد.

وبينما تعد أهدافهم جيدة ولا يمكن إنكارها، فإن المطالب العالمية تعتبر تعبيرًا عن المخاوف التى تعتمد على بعض الحقائق التاريخية أكثر منها تقدير لعلاقة منطقية بين ادعاءات الهوية والعنف. ومن وجهة النظر التاريخية فإنها شرعية ولا يركن إليها الشك لترقية الوعى حول قدرة الناس، ويمكن القول بشكل عام للتحرك من مجرد معرفة الإثنيات المتنوعة إلى الاقتناع بإعادة صياغة كلمات أبيا. أن الأعضاء من جماعات اثنية متباينة يختلفون فى المنظور من ناحية تحذر من معاملتهم بطرق مختلفة[١٦]. وفى أفريقيا فإن مثل هذه الحركة تشكل بداية النزعة القبلية وهى واحدة من مشاكل القارة الخاصة بالأخلاق العامة للأفارقة. إن معرفة مقدار الشرور التى ارتكبت فى التاريخ البعيد والحديث من جانب الناس بأسماء المجموعات التى تدعى داخلها بهوية معينة.

وما أشارت إليه «نوسبوم» يتطلب بقوة تأكيد أو إعادة بلورة. ولكن من الخطأ أن تعرف من خلال ذلك أن أى امرأة تعرف نفسها بالقول بأنها زاندى أولاً – سودانية

ثانيًا. ستكون قبلية بالمعنى الأخلاقى. لقد أحسنت نوسبوم صنعًا عندما وضعت اللوم كاملاً على الإيديولوجية، وهى جانب مهم تقوم عليه آفة التعليم ودوره فى خلق وبناء عقول الأجيال الشابة بالمضامين الزائفة للمشاعر حول هويتنا باعتبارنا مواطنين محليين وكونيين. مثل هذا التعليم يمكنه أن يخلق وعيًا بالقيم الإنسانية الدولية، وهو أكثر أهمية بالنسبة للتعدد الثقافى بين المجموعات البشرية.

ولا حاجة للقول بأن الأنظمة التعليمية تمدنا بعدسات إيديولوجية نستطيع أن نرى من خلالها أنفسها فى علاقتنا مع الآخرين. وإذا ما كانت نوسبوم على صواب فى قولها: إنه عبر التعليم العالمى تعلمنا الكثير عن أنفسنا[١٧]، «ثم بعد ذلك ومن السخرية بأن التعليم الاستعمارى مع تأكيده على المستعمر. ينتج منتجًا بشكل غير متعمد يؤثر فى المستعمر الخاضع للاستعمار فيجعله إنسانيًا أكثر وأكثر عالمية فى توجيهاته أكثر مما كان عليه المستعمر نفسه. وبمعنى آخر أنه يجبر على التركيز على المُستعمر وعالمه وقناعته تمامًا بأنه المصدر الوحيد لتعليمه. وكان المستعمر قادرًا على أن يوجه نظرته المحدقة بعيدًا عن نفسه وبدون أن يوجهها بعيدًا عن صورته الذاتية. ولدى إيمى سيزير وصف قوى لهذه السخرية من الاستعمار فى «تأملات حول الاستعمار»[١٨]. لا شك أن اهتمامات نوسبوم لها ما يبررها وجاءت فى حينها وهى تعالج الاستخدامات الخاطئة للهوية. من أجل الإعجاب بالاختلافات أكثر منها لإثراء التنويع الثقافى التى تجعلها ظاهرة إنسانية ممكنة. ولكن ليس من الصعب أن نفهم أنها مهتمة بما تعرفه وتصفه بأنه سياسات تعليمية خاطئة ولكن ليس مع الهوية فى ذاتها. ولكى تضع ذلك فى سياق عباراتها التى تصور مأساة ريستوفانيس، ليس صحيحًا أن كل من يتعلم شيئًا حول الاختلافات سوف يصبح قاتلا لأبيه. دائمًا ما سيكون هناك طلبة سيئون ممن سيقومون بعمل استدلالات مأساوية من الأفكار التى تعلموها حول الاختلاف. وأيضًا نظرًا لأن سقراط لم يكن بينهم. ربما سوف يكون هناك دائمًا من بينهم معلمون سيئون قد يقودون تلاميذهم ليصبحوا قاتلى آبائهم، أى خارجون ومتمردون على ما تعارف عليه المجتمعس. ولكن هل يعنى ذلك أن نرفض مهنة التدريس كلها لمجرد أن هناك احتمالية مستمرة لوجود بعض المدرسين والطلبة السيئين؟ إن ما اقترحته نوسبوم بالتأكيد معناه أن علينا إصلاح التعليم للتأكيد على العالمية أكثر من إلغائها تمامًا،ومن وجهة نظرها أن الرجوع إلى الكلاسيكيات سوف يدلنا على الأهمية الأصلية لما هو عالمى باعتباره موضوعًا حقيقيًا للمعرفة.

المجتمعات: هل يمكننا تجاوزها

فى الجدل الدائر حديثًا حول طبيعة المجتمعات قد تم تداولها باعتبارها مسألة شعبية وجعلها مسألة جارية وهى مستمرة فى الاستفادة من مؤلف بندلت أندرسون «المجتمعات المتخيلة» .imagined communities(١٩). منذ ذلك الوقت والطيور من جميع الأشكال تعلمت أن تتغذى على حبوب أندرسون. ولكن قبل أن يجعل هذه الفكرة المعاصرة عن المجتمعات باعتبارها منتجاً لمرحلة ما بعد الحرب العالمية ساعدت فى وصفها حملات إيديولوجية من خلال الإعلام. كانت هناك أفكار بيير فلكس يوريو بأن العالم الذى نعيشه يمثل شبكة من القواعد المنظمة التى يتم الحوار حولها والتفاوض بعناية، والذى يكون فيه الفرد والمجتمع فى حالة تبادلية يعتمد كل منهم على الآخر وينتج كل منهم الآخر(٢٠) ، ولا يوجد مجتمع بدون المهارات العملية والمتنامية للفرد، تمامًا كما أنه لا يوجد فرد مكتفٍ بذاته، ومهاراته العملية مبدئياً تكون استجابة لقواعد المجتمع في أبنية معينة. وهناك مفكرون عديدون آخرون منهم كوهين ويولانى فى الماضى القريب. وتشارلز ويد ميلز من بين كثيرين آخرين اليوم، تناولوا دور المجتمعات سواء من خلال الحوار المحترف والحوار اليومى. فى التشكيل المعرفى لعالمنا(٢١). وهم يفحصون الآليات الاجتماعية التى عن طريقها يتم تكوين النظرية والمعايير والتحقق منها.

وميلز أكثر إيمانًا بالحتمية بطريقة افتقر إليها بورديو. وعمل بورديو على الاهتمام بشكل مباشر بالعلاقة التعاونية بين الفرد والمجتمع فى إنتاج الثقافة بشكل عام وبأساليب وثيقة الصلة بالقضايا التى طرحها نوسبوم ونظريته الاجتماعية العامة بصفة خاصة التى تهدف إلى تجاوز التعارض بين الفرد والمجتمع حيث يراها تحدد شروطها على أساس تبادلى. وقضيته بأن العوالم الثقافية التى يفترض أنها عادية بالنسبة للفاعلين داخل هذه العوالم الثقافية تتشكل من خلال تأثيرات هؤلاء الفاعلين وأفعالهم الخاصة داخل المجتمع باعتباره نظامًا مؤثرًا ويفرض شروطه (وهكذا يحافظ على ذاته) فمن ناحية يعرض الناس المهارات التى تتكيف مع قيود البيئة الاجتماعية. وعلى الجانب الآخر لا يحدد المجتمع أفعال الناس: ونفس المهارات العملية التى تسمح لهم بالفعل مع بعض الحرية حتى إنهم يُحسنون من عملية التعامل مع عدد لا نهائى من المواقف، وبذلك فهى تؤثر وتعيد تشكيل الظهور العملى للمجتمع ذاته. ومعًا، وخلال عملية تبادلية فإنهم ينتجون هذه المجتمعات الثقافية بواسطة إطار سلوكى منتظم من الفعل والاستجابة. وبالنسبة لبورديو فإن المعرفة الثقافية مثل معرفة الطقوس والشعائر تعتبر نوعًا من المعرفة العملية المبنية على نفس الإطار للتطبع باعتبارها حياة يومية. والتى تتفاعل وتتداخل فيها نماذج من الطقوس والأنشطة اليومية والتى تتداخل

وتتفاعل لإيجاد معنى ثقافى لهذا المجال الحيوى. وفى العالم الاجتماعى ليورديو أو التطبع Habitus فإن الطقوس واللغة والفاعلين والمكان جميعهم يلعبون أدواراً معينة ومفتوحة النهاية فى خلق العوالم التى تشكل العالم الاجتماعى من وحدات ذات شكل من العقلانية والشرعية والقوة والفعل الاجتماعى.

والفكرة الرئيسية فى منطق بورديو العملى: أن التطبع Habitus يقود إلى التأكيد على الروابط عبر سياق الكلام(٢٢). كمجموعة من الأطر المنتجة للإدراك والفعل والتقدير التى نتعلمها وتعززها أفعال وخطابات تنتج وفقًا لنفس الأطر، فإن التطبع Habitus يطبق بالتساوى فى العمل الزراعى وفى الطقوس التقويمية coleudical فى التفاعل اليومى وفى الأفعال الاحتفالية. وهذا التطبيق واسع المدى لمجموعة صغيرة من الأطر تعطى للمنطق العملى تماسكه التقريبى، وكذلك انتظامه، والظاهرة الاجتماعية توجد ويمكن أن تكون مفهومة نسبياً فقط. ذلك أنها كما تحدث فى العلاقات المتزامنة أو غير المتزامنة مع ظواهر سوسيولوجية أخرى. وأفكار الذوق السليم فى اختيار الملابس على سبيل المثال تعد نتاجًا للوضع الاجتماعى للشخص الذى لديه معتقدات أو أكثر تحديداً الذى يمارس طريقة معينة فى ارتداء الملابس. وهو يتمسك بهذه المعتقدات فى علاقتها بالمعتقدات الأخرى والممارسات التى يتوق إليها بوعى أو عن غير وعى أو ترفض باعتبارها إستراتيجية للكفاح من أجل الاعتراف أو القبول بالمكانة والدور المعيين فى المجتمع. ومثل هذه الأفكار والممارسات يمكن أن تُفهم فقط إذا ما كانت كل هذه العلاقات تؤخذ فى الاعتبار. ويمكن للمرء أن يربط هذا المثال بالظواهر الحديثة للموضة لدى من هم دون العشرين فى الولايات المتحدة، وهى ظواهر ثقافية فرعية مماثلة تكتسح كثير من المجتمعات طوال الوقت.

وتحليلات بورديو للعالم الثقافى - الاجتماعى (للكابيل) فى مراكش عادةً ما توصف بدقة شديدة بثراء تفسيراتها للطقوس والشعائر. واللغة والممارسة التى من خلالها يتم إنتاج البناء النسقى لهذه الممارسات(٢٣). ولكن تحديداً بسبب التأكيد على تزامن البناء ومنطق الإنتاج لهذا العالم الاجتماعى يظهر التطبع Habitus، ليفقد التركيز على عملية الإنتاج. ونتيجة لذلك يلاحظ كراتز أن فهمه ذو الصلة (لاختراق السياقات الثقافية) يميل إلى إحلال روابط أخرى تعتمد بحدة أقل على صلات متبادلة، ومعانٍ إيجابية لا تعتمد على تعارضها مع أطر وأهداف أخرى(٢٤). الأمر الثانى أن نظرية بورديو تفترض سوقًا لغويًا منفرداً ومجموعة واحدة من القيم التى يعترف بها ويشترك فيها كل المعنيين بالأمر. وهى تتجاهل العالم متعدد الأبعاد الذى يعيش فيه الناس علاقات اجتماعية متنوعة على أساس معاصر أو ينتقلون بينها على نحو متكرر. أو بمعنى آخر

لم يأخذ بورديو فى الاعتبار القدرة المتعددة لغويًا الحقيقية والمجازية للأفراد للاشتراك فى الخطابات عبر مجالات ثقافية متنوعة. والإطار الماركسى والذى يجعل من الممكن بالنسبة لبورديو أن يفقد التركيز على العملية، والتى خلالها تنتج عوالم اجتماعية ذات نهايات مفتوحة، لأنها تحول الانتباه نحو بناء القوة داخل سياقات محدودة، كما أنها تقوده أيضًا إلى رؤية حتمية للمؤسسات الثقافية باعتبارها نوافذ من خلالها يمكن ملاحظة تصنيفات وتعريفات البشر والمجتمعات. وهو يُعرف المؤسسات الثقافية كوحدات للقوة. القوة التى تمثل وتعزز الحالة الراهنة. لإعادة بناء أبنية الاعتقاد والتجربة التى من خلالها يمكن فهم الاختلافات الثقافية. والنظرة العامة على نسق بورديو سوف يعطى صورة للمجتمعات بوصفها وحدات اجتماعية جمعية استعراضية وقابلة للإدارة، لأنها تمتلك أبنية ثابتة متجاورة، ولكنها ليست مرتبطة كل منها بالأخرى. وبالنسبة لبورديو فإن المجتمعات تولد ذاتيًا وتميل إلى أن تكون إقصائية تبادليًا وتغذى تشكيلة من هذه النظرة المعتمدة على العرقية والخطاب السياسى المحافظ الأمريكى وخاصةً فى الولايات الجنوبية.

وبالمقارنة مع نظرية جروس لضعف الأخلاقيات السياسية فإن لها ميزة واحدة رئيسية تزيد على التطبع لدى بورديو. إن الشعور بالمجتمعات الأخلاقية الذى تعامل معه جروس لا تحتاج أن تتخذه فقط ليشير إلى وحدات اجتماعية اتخذت وضعًا مناسبًا جغرافياً. بل والأكثر من ذلك أنها تتميز فقط بالمعتقدات المشتركة والأفعال بطرق تجعل الهوية الشخصية تدخل فى اتصال نمطى وتضامن مع أصحاب الدعاوى الآخرين. ويلقى بمرساتها بقوة فى شبكة اجتماعية محكمة(٢٥). وهو يكتب التالى:

وبينما تلقى فوائد التضامن وخاصة بواعث الهوية الشخصية تعزيزًا من خلال التطور الأخلاقى التقليدى، وشبكة الصداقة الوثيقة والاعتماد الاجتماعى المتبادل ولا شىء من هذه العوامل يؤثر فى قوة بواعث ما بعد المادية. وبدلا من ذلك فإن هذه البواعث التى تتميز بمعايير المواطنة والواجب الأخلاقى العالمى على صلة وثيقة بالتفضيلات الأخلاقية ما بعد التقليدية ورفض قوى للمعايير ما قبل التقليدية. وهى تتعامل مع الأفراد والمستقلين والمدفوعين للعمل بغض النظر عن الأفعال أو الآراء الخاصة بالآخرين(٢٦).

واحد من الأشياء الذى تتضمنه القضية السابقة هو أنه ليس من المطلوب من المرء أن يشارك كل الأعضاء الآخرين فى المجتمع الأخلاقى ليصبح واحدًا منهم فى حالات معينة. وهذه الخاصية تجعل مجتمع جروس الليبرالى يتنحى جانبًا عن النموذج

التقليدى. لأنه يستخدم المجتمع فقط باعتباره حليفًا إستراتيجيًا لتحقيق مصالح فردية عميقة. ومن ثم فإن أخلاقياته بالتأكيد ليست مجتمعية بالمعنى الحقيقى. ويكمن حصنها ودفاعها ليس فى واقعية ولكن فى عقلانية المعتقدات العامة حول الحياة الجيدة. كما يقول ويل كيميلكا:

يقول بعض الناس إن مصلحتنا الأساسية هى أن نعيش حياتنا وفقًا للغايات التى نحن كأفراد أو كمجتمع نتمسك بها حالياً ونتشارك فيها. ولكن هذا خطأ على ما يبدو. لأن ما نفكر فيه ليس فقط تنبؤًا حول كيف تضاعف إلى أقصى حد إنجاز هذه الغايات الجارية والمشروعات. وهى أيضًا أحكام حول قيمة هذه الأهداف والمشروعات، ونحن نعترف أن أحكامنا الحالية والماضية قابلة للخطأ[٢٧].

ولما كانت العضوية فى مثل هذا المجتمع تعتمد على إمكانية الدفاع المتأنية (المعقولة) لإدعاءاتها. فإن جروس يزعم أن الاستجابة للبواعث المختارة قد تكون كافية لتشكيل نوع واحد لمثل هذا المجتمع. وهذا أيضًا يجعل من الممكن بالنسبة لفرد واحد أن يصبح عضوًا فى عدة مجتمعات تتميز بتنوع مجموعة المصالح التى يتم التنسيق بينها من خلال جماعات مختلفة وثيقة الصلة. ويكمن الاختلاف الحاسم بالطبع فى كيفية تعريف المدارس المختلفة لليبرالية لأصل ونوع المبرر الأخلاقى.

وليس من أغراض هذا الفصل مناقشة التشابه والاختلاف بين جروس وكيملكا Kymlicke بهذا الشأن. ويكفى أن نذكر أن كيملكا يشارك الموقف الليبرالى لجون راؤل. وبالعودة فى التاريخ فإن جى.س. ميل[٢٨] مثل راؤول، وكيملكا يعتقد بأن بعض الأفكار المجتمعية قد تكون قمعية، ربما لأنها قد تحتاج إلى تحديد غايتنا لنا. وجروس من ناحية أخرى يلعب على أهمية المكانة «الموضوعية» للمعتقدات المشتركة للأخلاق السياسية. ويكفى الفرد الفاعل أن يتعاطف معهم بشكل يكفى لتبرير أفعاله أو أفعالها. بينما يشترك مع كيملكا فى التزام الفردية الليبرالية لدور المسئولية الفردية والتوجيه الذاتى. واهتمامه بالعمل المنوه إليه أساسًا هنا مع دور دفاعى فى التأثير على السياسة العامة أكثر منه مع قضايا وجود الأخلاق السياسية لذلك فبالنسبة له. مثل كيملكا، إذا ما كان الأفراد يرون قيمة فى عضوية مجموعة معينة يجب أن يكون لديهم الحق فى متابعة هذه العضوية. ولكن عليهم أيضًا الاحتفاظ بحريتهم الأساسية أثناء احتفاظهم بعضويتهم هنا. وأن يعتقدوا ويعملوا بالاتفاق من الأعضاء الآخرين.

فى الحياة الواقعية. على الأقل فى نوعية الوضع الذى افترضه جروس مسبقًا. والذى يشبه من أوجه عديدة ذلك الوضع الذى يشغله معظم هؤلاء الذين يتجادلون حول

مثل هذه المسائل الأكاديمية. فإن الأفراد يعبرون الحدود ليتشاركوا فى أفعال كثيرة لمجموعات مصالح نشطة مختلفة. كما أن كثيرين يرتبطون أو يثيرون الوقفات الأخلاقية والمطالب بالتغيير. وملاحظة جروس التاريخية صحيحة بأن هذه الحالات كثيرة وربما تحتفظ بالتعدد مع مسار التطور الاجتماعى. والكثير من ذلك قد يكون معتمدًا على نمو المعرفة وأثرها على الاقتصادات ثم ينتج عن ذلك استمرار إعادة تشكيل الأدوار الاجتماعية والصلات والروابط. والنتيجة أن زيادة أعداد الناس الذين يجدون أنفسهم يؤدون أدوارًا كثيرة متنوعة فى مسار حياتهم الفاعلة بدون التخلى عن أىٍّ منها. فعلى سبيل المثال كثير منا يعيش يومياً فى مجتمعات يتم تعريفها من خلال مصالحنا المتناسقة وصلاتنا المهنية والمؤسسية. وأثناء تفانينا الكامل لهذه المجتمعات المعتمدة على المهنة التى نشغلها. فإننا نكون فى نفس الوقت على إدراك ووعى بأن علينا مسئوليات نحو المجتمعات الأخرى التى نعود إليها فى المساء بدون أن نستقيل من المجتمع السابق. وباعتبارنا مهاجرين نعرف تمامًا أن التعقيدات لا تقف عند حد، فهى تمتد إلى ما وراء مساكننا وجيرتنا إلى إعادة الاتصالات الثقافية فوق مسافات جغرافية طويلة من خلال تشكيلة من المعانى الرمزية والطقوسية مثل اللغة والثياب والموسيقى والدين وأشكال أخرى من الأنشطة الفورية والمنظمة. أعتقد أن هذه المستويات والتحولات للتحالفات الشخصية لا تنفى أى منها الأخرى، على الأقل ليس بشكل كبير مما يجعلها مستحيلة بالنسبة للأفراد والجماعات المشاركة فى عدد منها سواء بشكل متزامن أو متعاقب.

أجلس فى مكتبى بالجامعة وأستمتع بالجلوس فى هذا المقعد المريح وأعجب بثراء تعدد ما تحتويه الغرفة بين جدرانها بدون أن أتهمها بالتناقض بين الخاص والعام والقومى والكونى. إن القدرة على تشغيل قرص مدمّج لموسيقى «اللو» الخاصة بى أثناء العمل على ورقة فى الفلسفة، واحدة تستشهد بمراجع فى بحث لأحد الفلاسفة الإنجليز، ولا أبالى إلا بأفكاره أو أفكارها التى تصلنى فى هذا الوسيط التجريدى، والذى يعتمد على الرمز وهو الكتاب ولا يضع مطالب مشروطة علىّ كى أشارك فى واحد أن أترك الآخر. أستطيع أن أكون الاثنين معًا أن أكون فردًا من زاللوس وعضو فى مجتمع أكاديمى فى جامعة لويسفيل فى نفس الوقت بدون أعباء. يمكننى أو فى الحقيقة أن أكون وطنيًا وكونيًا. قوميًا وإثنيًا فى نفس الوقت. مهووسًا بالعجز بكونى كينياً وفوق أى شىء آخر فردًا من «اللو» فأين إذن ذلك الثوب العام ومَن سيكون الحائك العالمى لهذا الثوب؟ وأين نموذجه العالمى؟ كل واحدة من هذه الهويات تحدث بالداخل وتدعمها سلسلة من العمليات العقلية التى أتحول فيها من مجموعة من رموز الذكريات

إلى مجموعة أخرى. إنها طريقة أتصور بها تواريخى المتعددة التى تشترك وتتنافس وتتجسد داخل نفس الشخص. أتذكر أن الموسيقى التى ألعبها قد تتنوع من اللو إلى الكونغولية، وأحيانًا تكون باخ أو بيتهوفن أو موتسارت. نعم أنا أحب فترة شبابى أيضًا وأحتفل بها بالاستماع إلى الموسيقى الشعبية الإيطالية التى تعود إلى بداية منتصف السبعينيات ١٩٧٠. وعادةً لا يستطيع أطفالى التواصل معها، لكنهم يقدرون تعقيد الحياة الحقيقية عندما يقولون «الآن أبى قد سافر للماضى للعودة إلى أيامه التى سوف لا نعرفها فى الواقع». هذه السلوكيات مثل عملية الاستماع وادعاء الدخول فى المشاركة والاستماع إلى القطع الموسيقية، وفى الرغبة فى الرقص على إيقاع كواسا كواسا Kwasa Kwasa، أو التحويل المعتاد للموارد للعناية بقريب بعيد المكان وكلها طرق أنسحب منها إلى أخرى للدخول فى عوالم متعددة من خبرتى اليومية بالحياة.

إلا أن المرور بجوار باب مكتبى وإلقاء المرء نظرة علىّ فى مكتبى فمن المحتمل أنه سيضعنى داخل واحد أو العديد من الأوجه المؤسساتية فى هذا الوقت. وأن فكرته عن من أكون أنا، وثيقة الصلة بمجموعة من الميول الشخصية والأفعال والأدوار والسلوكيات التى بالنسبة للآخرين تشكل نوع الشخصية التى تخيلوها عنى، ولماذا أنا موجود هنا فى المقام الأول. إذا تحدثت، وهناك عامل اجتماعى إضافى لهذا التخيل الاجتماعى وهو يرتقى بسرعة من خلال لهجتى والتى كثيرًا ما يثير سؤال «من أين أتيت؟» حقيقة أننى قد أجلس هناك غارقًا فى عالم حيث كونى «لو» قد يكون أول تجربة تأتى إلىّ من خلال عملية تفكير عقلى سوف تكون متوارية بالكامل بالنسبة لهؤلاء الذين ليسوا على معرفة بهذا الجانب فى هويتى. وتجربة أن أكون «لو» ليست بالضرورة هى أولى خبراتى فى كل الأوقات. ولكن بإرادتى سوف أستحضرها باعتبارها جذورى الأولى. وكل مواجهة تتطلب القفز من مزاج إلى آخر فى التجربة والخبرة الشخصية. وافتراض أن سلوك الاستجابة الحقيقى على أساس تبادلى، فى الفعل والحصول على رد الفعل والاستجابة للفعل مثل الكلام الحوارى، وإن كان مهمًا لكنه ليس ضروريًا جعله جزءًا من التطبع عند بورديو لأنه مثلا. ولا نزال ندعى كالادعاء بالانتماء إلى مجموعة ما حتى عندما نختفى من إمعان النظر وبهرجة الآخرين، فيمكننا أن نشارك فى كثير من المجموعات وليس فقط تحول سلوكنا المشارك من مجموعة من أنماط السلوكيات التقليدية التى بها يتم الاعتراف بالانتماء إلى مثل هذه المجموعة، ولكنه أيضًا بإيماننا باستمرارنا بأن نكون ميّالين نحو الإذعان بالقناعات التى نتشارك فيها مع الآخرين الذين معهم ننتمى إلى مجموعات أخرى.

ومن ثم فإن الهويات الفردية والخبرات لا تشتقان كلية من أقسام وحيدة فى المجتمع. ويستطيع الفرد فى وقت قصير أن يتحرك للأمام وللخلف بين التأكيد على هوية ما أو إلى جانب آخر من هويتهم، والتى تُكتسَب من عضوية إما مجتمع قومى أو مهنى أو إثنى أو اجتماعى. إن هؤلاء الذين يسافرون بعيدًا لكى يعيدوا بناء بيت أو وطن أو عادة ما يغيرون وظائفهم باعتبارهم مشاركين فى الاقتصادات الحديثة القاسية يعرفون فى البداية مشقة إعادة التكيف فى مهنة جديدة ومستويات اجتماعية مختلفة. وتعرف الأم صعوبة عملية إعادة التكييف فى المدرسة والجيرة والجماعات العمرية المختلفة، تمامًا كما يعرف الأب والأطفال الذين يصاحبونهم فى هذا العبور والانتقال تمامًا.

ونستطيع أن نستخلص شيئين من الأسطر السابقة. أولها أن يتم تشكيل المجتمعات على أسس حوارية أكثر منها وجودية. ومع المهارات العملية لبورديو نستطيع أن ننسج ونتفاوض حول طرقنا داخل وخارج عدة مجتمعات كل يوم، وذلك من أجل البقاء كطريقة للحياة. والشىء الثانى أن المرء يمكن أن يكون جزءًا من مجتمعات متعددة على نحو متزامن كأن تكون وطنياً وعالمياً. أو أن تكون «لو» وكينياً كلهم واحد فى نفس الوقت. وهو ما يعبر عنه «أبيا» بشكل ملائم:

يمكن للوطن الكونى أن يستمتع بإمكانية أن هناك عالمًا الذى يكون فيه كل شخص له جذور كونية، وهو متصل بوطنه أو وطنها الخاص، مع خصوصياته الثقافية الخاصة، ولكن الحصول على المتعة من وجود الآخر المختلف فى الأماكن المختلفة التى تكون موطنًا لأناس آخرين مختلفين. وقد يقبل الناس فى عالم الوطنيين الكونيين مسئولية المواطن عن تعزير الثقافة والسياسة فى أوطانهم. فالكثيرون بلا شك ينفقون حياتهم فى الأماكن التى شكلتهم، وهذا أحد الأسباب التى تجعل الثقافة المحلية وما تمارسه قادرة على البقاء والتنقل. ولكن الكثيرين قد ينتقلون، مما يعنى أن الممارسات الثقافية سوف تنتقل أيضًا (كما انتقلت دائمًا). والنتيجة هى عالم يكون فيه كل شكلى محلى للحياة الإنسانية نتاجًا عن عمليات مستمرة وطويلة الأمد من التهجين الثقافى، والعالم من هذا الجانب، يشبه كثيرًا العالم الذى نعيش فيه الآن[٢٩].

ومثالنا الخاص - بالجلوس فى مكتب بالجامعة بالولايات المتحدة لقراءة بعض ما كتبه فيلسوف إنجليزى وممارسة أن تكون زلوس فى نفس الوقت دليل على النزعة الكونية بأن والد أبيا قد تحدث هكذا بحكمه. إنما هو يمثل نموذجًا للطابع الاجتماعى

والثقافى المتغير دائمًا وعلى نحو متزايد للكون Kosmou الذى نمثل فيه جذور التغير التى تعود إلى الهجرة، وهؤلاء الذين يظلون فى بلادهم الأصلية يشهدون تحولا فى الهوية من نظام أصغر. وطبقًا لرأى كارب Karp:

نحن نعيش هذه الهويات ليست باعتبارها كيانات تضمنُنا كلنا دائمًا من خلال أحداث اجتماعية تواجهنا والمواقع الاجتماعية حيث يتم تشكيل هويات ذات صلة من خلال الناس المشاركين بها. ودائمًا ما يعتقد أن المجتمعات كأشياء وتعطى أسماء الأشياء مثل «الإيرلندى» «السود» اليهود والواسب "Wasp" لكن الواقع أنه دائمًا ما تتم معايشتها وتجربتها أو كلقاء غير متوقع تكون فيه الثقافات والهويات والمهارات مطلوبة ومستخدمة. ويمكن أن تشمل مثل هذه المواقع جماعات مجتمعية صغيرة تتسم بالحميمية كالعائلة النووية أو أن تكون أكبر ومؤسساتية مثل ميثاق الجماعة المهنية. والناس منذ نشأتهم يشكلون روابطهم الأولية ويتعلمون أن يكونوا أعضاء فى مجتمع فى هذه المواقع التى يمكن الإشارة إليها بصورة جمعية مثل مؤسسات المجتمع المدنى(٣٠).

وهناك أمثلة كثيرة توضح بتوسع أكبر مرونة فكرة الانتماء المجتمعى باعتبارها أساسًا لنموذج بورديو للفعل والاستجابة، ومثل هذه الأمثلة قد تسهب فى فكرة أن شخصًا واحدًا يمكنه أن يتوحد مع مجتمعات متعددة من خلال الفعل والاستجابة فى نفس الوقت. وفى مجال الدين ترى العديد من العائلات مكونة من أعضاء ينتمون إلى أناس يعتنقون الإسلام أو المسيحية وربما أشكال أخرى من التعبير الدينى. وأعضاء مثل هذه الوحدات المعيشية يتعلمون التواصل مع بعضهم بعضًا طبقًا للمتطلبات الدينية للجماعة أو الشخص فى الاعتقاد والسلوك، بينما يحرصون على ألا يخرق متطلباتهم الخاصة، وهم تعلموا أن ينجزوا فى مكان مشترك، ولكن متى وكيف يعيدون التعامل مع مجالاتهم الخاصة فى الاعتقاد والسلوك. لأنهم يعيشون فى مكان مشترك فهم مشتركون بشكل ثابت فى نقد متبادل ولكن بدون إدانة.

ورغم أنها أمثلة مأخوذة من الحياة الحقيقية فقد يكون ذلك مثالية زائدة للابتهاج الدينى. عجبًا إن معظم تاريخنا موروث عن تأثيرات عدم التسامح الدينى من حروب، واضطهادات وأشكال أخرى من السيطرة والسيادة من جانب هؤلاء الذين إما أنهم يمتهنون أشياء مختلفة أو لا شىء على الإطلاق. وهنا يجب ألا يكون هناك ما هو أفضل زمنياً حتى نشير مباشرةً إلى عدم التسامح الدينى فى العالم أكثر منه الآن. ومع ولادة متطرفين دينيين وحركات أصوليين تمتد عبر العالم من تيمور حتى نيجيريا ومن

البلقان حتى السودان. وكما نبهتنا نوسبوم إلى أن الدين قد صنع مصدرًا لأفعال تُستَقى من منظورات القيم الثقافية أو نظرية مختلفة قد تبدو فى صورة أفعال ظالمة كبيرة ارتكبت ضد مجموعات مختلفة من الناس، وخاصةً النساء والأطفال[٣١]. وهى فعلاً فكرة رائعة أن تتبهنا، ليس فقط أن هناك أشياء فى ثقافات أخرى مختلفة جذرياً عن ثقافتنا، ولكن أيضًا أن هذه الأشياء قد لا تكون صوابًا من وجهة نظرنا. والمقارنة النقدية بين الثقافات وهى على الأقل جزئياً فيما يتعلق بالكيفية التى تبدأ بها عملية التطور الثقافى وكيف تحدث فى التاريخ. والمسألة على أية حال ليست فى توزيع الإدانات بسرعة فى مثل هذه الحالات، كما يحدث دائمًا مع الخطاب الإمبريالى الخادع كواجب أخلاقى عالمى. هؤلاء كما رأينا عادةً ما يكونون أفضل طرق لدعم المشاعر القومية المحافظة بين هؤلاء الذين تم الهجوم عليهم. والنزعة القومية دائمًا ما تولد باعتبارها استجابة لتهديد خارجى حقيقى أو زائف وغزو ثقافى سياسى أو عسكرى. والمشكلة مع نوسبوم تستحق أن توصف ويمكن أيضًا أن ينطبق ذلك على فكرة جروس حول الأخلاق السياسية القومية، هل هذه المجموعات الصغيرة من الناشطين من أراض بعيدة عادةً ما يحاولون أن يحملوا على كواهلهم الثورات فى مجتمعات بعيدة بغض النظر قليلا أو عدم النظر على الإطلاق للظروف الاجتماعية والتاريخية المعقدة التى تحيط بمثل هذه المشاكل.

ونفس الطاقة التى يتحول بها الناس بين هويات مجموعة مختلفة تمدنا بالقدرة التى بها يقومون بتحويل ثقافات هذه المجموعات تمامًا مثل المعتقدات والممارسات الموجودة بالفعل داخلهم لتشمل الأفراد والمجموعات الذين يتحركون بإجبارهم على إعادة التكيف.

ويمكن للقراء أن يلتقطوا نماذجهم من بين آخرين. تشينوا أو تشيبى فى (الأشياء تسقط متباعدة لم تعد سهلة) أو الشاعر الأوغندى المتوفى أوكوت بييتليك فى (أغنيته لوينو وأغنية أوكول)[٣٢] ويجلس الاثنان جنبًا إلى جنب فى تعارض درامى بين النزعة المحافظة والتغيير. وهم يلقون بالظلال على الجدل الذى تناولته مارتا نوسبوم فى مقالتها المذكورة، ثم النقاش الذى أعقب ذلك حول (النزعة الوطنية والنزعة الكونية)[٣٣]. ومرجعها كما ذكرنا بعاليه مجموعة هندية متنوعة من النصوص من فترة ما بعد الاستعمار.

ومقالة نوسبوم تثير أسئلة كثيرة بينما تجيب عن أسئلة أخرى، قديمة وجديدة. وهى أولا تثير السؤال القديم والذى أشرنا إليه بعاليه بالنظر إلى الادعاء بأن العاطفة الوطنية تحدد قدرة الناس على تطوير قيم أخلاقية قابلة للتطبيق عالميًا مثل العدل واحترام الإنسانية. وهؤلاء الذين يدافعون عن هذا الاتجاه، ولا أفضّل نفسى عليهم

باستخدام التعبير باسم الإشارة البعيد (هؤلاء those) الذى يمكن أن يستشهد بإجمالى الانتهاكات للإنسانية مثل الهولوكوست وما حدث فى الصومال، ورواندا، والبلقان، وتيمور الشرقية وغير ذلك باعتبارها أخطاء يمكن أن تظهر عن التأكيد على أولوية الخاص عند تطبيقه على النظم الاجتماعية السياسية الممزقة. ولكنى أريد التأكيد على كلمة زامكانية ظهورس بدلا من «الظهور». وأحد الأسئلة المثارة هنا سواء أمكن أن تطبق مقولات معرفية أم لا على الكل عن كيف نقيّم ما هو سيئ أخلاقياً أو نوعية العمليات الاجتماعية والسياسية والثقافية مع الأخذ فى الاعتبار بشدة قدرتها على توليد ما هو صالح أخلاقياً ومرغوبًا فيه. والسؤال الآخر هو سواء اعتمدت على شواهد تاريخية حول النتيجة التى تؤكد على التشظى أو الانقسام الاجتماعى الذى سبب الكوارث فى الحالات التى تم الاستشهاد بها. وتبع ذلك اعتبار المشاعر الوطنية مسألة سيئة أو الطريقة الوحيدة لمنع تكرار مثل هذه الكوارث هى: النصح بمحوها جميعًا من المجموعات الاجتماعية المترابطة التى ترفع مشاعر الوطنية على مشاعر الكونية. والاستجابة لهذا ليست صعبة. إن الاحتفاء بالثقافة الخاصة لا يحتاج إلى أن يقود ذلك إلى الصراع مع الآخرين لمجرد أنهم مختلفون على الأسس. وبينما الحقيقة أنه سوء استخدام واقع الفروق الثقافية قد أدى إلى كوارث، وأنها لحقيقية أيضًا أن سوء الاستخدام والعنف ضد أولئك المختلفين معنا ليس ضروريًا وليس جزءًا مرغوبًا فيه فى فكرة الاختلاف. ويجب ألا نفقد طريقنا نحو إمكانية اعتبار هذا النوع من الكوارث التى نستشهد بها فى بعض هذه الحالات بسبب الرغبة فى العالمية، ومن خلال خلق شعور بالتوافق والعالمية بنوع من الانتماء، حيث إن هؤلاء المختلفين عنا لا مكان لهم. وفى نفس الوقت فالاختلاف السلبى أيضًا يمكن أن يقود إلى كارثة الاختلاف ليس قيمة فى حد ذاتها. ماذا لو كانت على سبيل المثال كل الآراء المختلفة فى مسألة ما زائفة؟ بالتأكيد لا يمكن أن تكون هناك متعة يمكن الحصول عليها من وجود العديد من الآراء الخاطئة حول مشكلة ما. فهذا سيكون ما نطلق عليه نزعة جمعية فى أسوأ أشكالها المعرفية. ونحتاج جميعًا لحماية أنفسنا من هؤلاء الذين يقولون بلدى (أو مجتمعى) صواب أم خطأ[٣٤].

وفى الختام هناك مقولتنا فى لغة اللو «بينى ليور، (العالم مرهق وفى تغير لا ينتهى)» ورث إيكا أن (سافر وسوف تشهد تنوعه). يعرف السكان المحليون جيداً أنهم يعيشون فى الكون وأنهم يواجهونه كل يوم. كما يحتفل الأديب المارتينيكى بقوله (هناك طريقتان مؤكدتان لأن يفقد الإنسان نفسه إما بتقييد المرء نفسه بخصوصية بلا نوافذ أو بإلقاء نفسه إلى عالمه بلا هوية)[٣٥]، وبالتأكيد أنه عرف ولمح بحكمة ذلك التناغم بين المحلى والعالمى، الوطنى والكونى.

هوامش الفصل الخامس

١ - انظر كتاب ميتشيل.ل.جروس «الأخلاق والنزعة النشطة: النظرية والتطبيق للأخلاق العامة».

Ethics and Activism: The Theory and Practice of Public Morality (Combridge: Cambridge University Press, 1977.

مارثا نوسبوم «الوطنية والكونية»

"Patriotism and Cosmopolitanism", in M. Nussbaum and J. Cohen, eds., For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism (Boston: Beacon Press, 1996).

٢ - جيفرى. س. إلكسندر.

Fin de Siecle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason (London: Verso Books, 1995), p. 79

٣ - انظر مايرز فورتينر وى. ى إيفانز: الأنظمة السياسية الأفريقية:

African Political Systems (Oxford: Oxford University Press, 1940)

٤ - جروس، Ethics and Activism, p. 239.

٥ - مانتج ماريل وقوله زاننا بحاجة إلى دراسة جديدة ونقدية للعرق والإثنية.

The "We Need New and Critical Study of Race and Ethnicity" Chronicle of Higher Education XLVI. 25 (February 25, 2000): B4.

٦ - جون. د. هولم وباتريك .ب . مولوتس

"State - Society Relations in Botswana: Beginning Liberalization", in Goran Hyden and Michael Bratton, eds., Governance and Politics in Africa (Boulder, Co: Lynne Rienner, 1992), p. 85.

٧ - انظر على سبيل المثال دونالد روتشيلد و ن. تشازن،

The Preacarious Balance: State and Soceity in Africa (Boulder, Co: Westview, 1988).

٨ - انظر جروس، Ethics and Activism

9 - Ibid., p. 24.

10 - Ibid., p. 108.

١١ - س. كادب. مولين كريمر و س . د. لافين

Museums and Communities: The Politics of Public Cultre (Washington, DC: Smithsonian Institution, 1992), p. 221.

١٢ - كوامى. أ. آبياه،

In Mu Fatherصs House: Africa in the Philosophies of Culture (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 181 ٩٢.

١٣ - كما ظهر على سبيل المثال فى كتابى نوسبوم وكوهين

For Love of Country and Cosmopolitics: Thinking in Pheng Cheah and B. Robbins, eds.

الفكر والمشاعر وراء الأمة

(Minneapolis and Feeling Beyond the Nation University of Minnesota Press, 1988).

١٤ - انظر مارثا . س. نوسبوم فى نوسبوم وكوهين

"Patriotism and Cosmopolitanism", in Nussbaum and Cohen, eds., For Love of Country, pp. 2 - 17.

15 - Ibid., p. 5.

١٦ - كوامى . أ. آبياه «العنصرية» Racisms فى عمل كايفد ثيو جولد بيرج

Anatomy of Race (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), pp. 3 - 17.

١٧ - نوسبوم ز. "Patriotism and Cosmopolitanism", p. 11.

١٨ - إيمى سيزير

Discourse on Colonialism, trans. Joan Pinkham (New York: onthly Review Press, 1972). pp. 15 - 19.

19 - Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983).

٢٠ - ثلاثة من أعمال رئيسية لبورديو

Outline of a Theory of Practice, The Logic of Practice (Stanford: Stanford University Press, 1990), and The Field of Cultural Production (New York: Columbia University Press, 1993)

وهى لتحليل الدياليكتيك والذى عن طريقه تعيد التكوينات الاجتماعية إنتاج نفسها من خلال وسائل المنطق العملية لدمج الأبنية وموضوعية التطبع.

٢١ - تشارلز ويد ميلز:

The Racial Contract (Ithaca: Cornell University Blacjness Visible: Press, 1997).

ومقالات فى الفلسفة والأعراق:

Essays on Philosophy and Race (Ithaca: Cornell University Press, 1998)

٢٢ - لمناقشة عامة للبناء وجدليات التطبع انظر عمل بورديو

Outline of a The Pogic of Practice ant Theory Pactice.

٢٣ - انظر The Logic of Practice, Book II, p. 20

٢٤ - كورنى. أ. كراتز.

Affecting Performance: Meaning, Movement, Okiek Womenص s Initiation (Washington, DC: and Experience in Smithsonian Institution, 1994), p. 31.

٢٥ - جروس، Ethics and Activism, p. 218.

26 - Ibid., P. 218.

٢٧ - ويل كيميلاك. «الليبرالية، المجتمع والثقافة»

Liberalism, Community and Culture (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 11.

٢٨ - عملان لـ ج. س. ميل، الحرية (1895) Liberty والطائفية (1863) Ulitarianism، والعمل الكلاسيكى لجون راوول، «نظرية العدل»

A Theory of Justice (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971)

وهذه الأعمال دائمًا ما كانت مؤثرة على المواقف المركزية لليبرالية.

٢٩ - كوامى.أ. آبياه "Cosmopolitan Patriots" وفى عمل نوسبوم وكوهيز. (وهناك نسخة منقحة وفريدة تم طبعها فى شياه وبروس روبنز.

Cosmoplilitcs: Thinking and Feeling beyond the Nation (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, pp. 91 - 114.

٣٠ - إيفان كارب

"Introduction: Museums and Communities: The Polictics of Public Culture" , in Karp et al., eds., Museums and Communities, pp. 3 ٤ , ذ

٣١ - انظر مارثا نوسبوم، عالمية الحركة النسائية "Feminist Internationalism" محاضرات سيلى فى النظرية السياسية. المحاضرة الثالثة. زدور الدينس "The Role of Religion" لم يكن قد طبع بعد أثناء عمل هذا الكتاب.

٣٢ - تشينوا أوتشيبا رواية الأشياء تسقط متباعدة.

Things Fall Apart (London: Heinemann Educational Books, 1997)

عمل آخر لشيواه أوتشيبا

No Longer at Ease (London: Heinemann Educational

٣٣ - انظر نوسبوم : الوطنية والكونية "Patriotism and Cosmopolitanism"

٣٤ - عمل آبياه «وطنيين كونيين» "Cosmopolation Patriots" , p. 24

٣٥ - سيزير: حوارات حول الاستعمار "Discourse on Colonialism"

الفصل السادس

التزامات عبر الأجيال: النظر فى فهم تشكيل المجتمع

لويس. د. جوردون

لقد عانت الالتزامات والتعهدات من مصير يتسم بضيق معالجتها الفلسفية الحديثة والمعاصرة. إن استخدام الكلمات المجازية أمر مألوف إلى حد الإشارة بفكرة الواجب مقابل التداعيات مقابل الفضيلة(١). كما لو أن العالم الفلسفى الأخلاقى، باستثناء كتابات فريدريك نيتشه عن تأملات ما وراء الأخلاق والنقد. كأنها ثلاثية أنطولوجية ممتازة أكثر بكثير مما ميزه عصر المسيحية على أنه الأولوية بين الثلاثيات. أولية الواجب التابع لنتيجة، والذى يعنى أن الفعل الصواب كان هو نظام اليوم. ويجب أن يهدف المرء إلى الخير فتكون النتيجة الخضوع لفعل الصواب. وفى العصر الليبرالى نجد الاتفاق على الخير أمرًا يصعب تجسيده، فكما يبين لنا جون راؤول، فهناك اتفاق حول طرق تم التفكير فيها بعقلانية لتنظيم العالم الاجتماعى والسياسى إلى حد أن هذه التصورات المختلفة لما هو خير يمكن التسامح فيها(٢). وفى الدفاع عن تناول الفضيلة يمكن الاعتراض على عالم البشر المخيف الذى يهدف إلى عدم وجود خير من وراء التأكد من كون أفعالهم جميلة وعادلة. حتى ولو كانت شخصياتهم وصفاتهم شريرة تمامًا. والأكثر فى المعالجات الضعيفة التى تنظر ببساطة إلى الأفعال الخارجة عن سياق العمل الصواب. هناك فقدان الخير العام وراء التسليم بأن العدالة شىء جيد للجميع(٣). والهدف من الخير للجميع هو أن يثير الاعتراضات المألوفة وكذلك إمكانية التضحية بالبراءة. وهكذا فإن هذه المناقشات استمرت فى تناغم جميل مع ويليام باريت الذى وصفه ذات مرة بأنه أوهام التكتيك(٤).

هل هذه صور دقيقة للحياة الأخلاقية؟ هناك مشكلة أواجهها دائمًا فى المعالجات الأكاديمية لعلم الأخلاق، وهى أنها مكتوبة بوضوح بيد أناس يفتقرون إلى فهم الحياة الأخلاقية الناضجة. ولا يمكن، من أوجه كثيرة، إلقاء اللوم عليهم بالكامل. فالأخلاق هى فى النهاية يتم تعلمها فى محيط اجتماعى عديم الخبرة وشديد الصرامة. إنه عالم فى جانبه الأعظم يمجد ما انتقده موريس مارلو بونتى رغبة فى المصداقية بدون وجود[5]. إن انحدار الحياة الأخلاقية وتناقضاتها وتعارضها دائمًا ما تدفع إلى طرق جانبية. وعلى غير ما كانت عليه مجتمعات البحر المتوسط القديمة حيث التراجيديات التى تصور عالم الأخلاق المعقد الذى يعانى فيه البرىء وصاحب الفضيلة، أو المجتمعات الأفريقية القديمة حيث يوجد دائمًا اعتبار كونى أكبر للحياة الأخلاقية. أو العالم المتناقض لسورين كركجارد Kierkegard، حيث البحث عن صداميين عالميين يناضلون عن إيمان والموقف الشيطانى فوق الإملاءات العالمية، فعلم الأخلاق الأكاديمى يكافح عبر عالم أخلاقى نظافته تناسب على أقصى حد المراهقين[6]. ولا عجب فى أن عالم الاختبارات القياسية والنقاش الساذج قد حركا بعنف أجيالا لنقل من اللا شىء. وماذا نتوقع أيضًا من عالم يستثمر ما يطمح إليه من أجل التفكير الأخلاقى فى أيدى صغار يحدثون طنينًا؟

وهناك مثال كلاسيكى لنوع التفكير الذى يقابله المرء مع هذه المداخل. هناك طفلان يغرقان. ويمكنك فقط إنقاذ أحدهما، أحدهما ابنك. أيهما الأصح أخلاقياً أن تنقذه؟ لقد رأيت هذا المثال مطروقًا فى المواقع الفلسفية المتخصصة. ورأيت فلاسفة متخصصين يزعمون بأن موقفهم بالفعل مع حماسة الفرق فى أثناء المنافسة الجدلية. هناك مسائل للنقاش حولها فهناك وظيفة لشىء ما مفقود فى تقييم الحياة لدى هؤلاء المفكرين. ولا شك أنهم مسلحون جيدًا بإدانة (كانط) للأنثروبولوجيا الفلسفية وحجته القوية لأخلاقيات عالم ما وراء الطبيعة الحقيقى (هذه هى الفلسفة) ولأن مملكة النهايات تطلب المساواة المطلقة (هذا هو التصنيف) وإلا فلن يكون هناك قانون للأخلاق ليقف فى مواجهة انحرافات الطبيعة. كيف يكون فى هذا العالم الوسيط الأخلاقى الذى يقرر بين وسيطين متساويين فى حالة غرق؟ المشكلة على أية حال تكمن فى إنهاء التجريد عن قصد وتخفيف المفاهيم بالنسبة للوسائل الأخلاقية، والتى غالبًا ما يقصد بها هنا «البشر العقلاء» ومجرد كون أحدهما هو «طفلك» يكون من الواضح أنك «أب» وباعتبارك والدًا لهذا الطفل فأنت فى علاقة مختلفة مع ابنك عما أنت عليه مع أطفال الناس الآخرين حتى لو كانت الحقيقة هى فقط أنك من أحضر

هذا الطفل إلى العالم. وإحضار شخص، إلى هذا العالم يضع المرء فى مجموعة مختلفة من العلاقات الأخلاقية أكثر من عدم وجود أى شىء تفعله مع إحضار شخص إلى العالم. ويصبح واجبك أن تفعل كل ما تستطيع لإنقاذ حياة هذا الشخص. كما هو مبين وثابت من إطعامه حتى الحفاضات إلى شراء ملابسه إلى تعليمه وما إلى ذلك. وما دام كان الأمر كذلك فهناك علاقة شديدة الخصوصية يكنها الشخص لهذا الإنسان الذى هو ابنه، ويكون من الواضح، أن مثال هؤلاء الأشخاص الآخرين - هذه هى العائلة - عليها التزامات خاصة بفضل كيف تكون علاقتنا بهم وكيف تكون علاقتهم بنا.

ولقد كتب فيلسوف الدين والأخلاق الشهير جوسيا رويس قطعة أدبية صغيرة مشخصًا الأخلاق وكاسياً لها باللحم(٧). وقد استقى معلوماته من نظرات هيجل فى داخل الأخلاق الاجتماعية. إلا أن رويس أخذ بجدية مثل هذه الأفعال الأخلاقية «مثل الولاء» و«التوقير والتبجيل» بوصفها أفعالا تثير بلا شك امتعاض وتقلب بطن هؤلاء المحدثين الذين نُمّى أناهم الأعلى على الغذاء الثرى لأصحاب النزعة الفردية العلمانية غير التاريخية، وفى قلب اكتشافات رويس هناك فهم ووعى بأن الفلسفة تفقد الكثير عندما تفشل فى رؤية مظاهرها الدينية. ولنضع ذلك بشكل مختلف. لا توجد هناك نظرية أخلاقية تستحق أى شىء إذا ما افتقرت إلى قوة «إلزام» وأن تكون مرتبطة فى النهاية بظاهرة دينية. على نحو أساسى.

وهدفى هنا هو أن أعرض أهمية النظر إلى الالتزامات عبر الأجيال فى أى مشروع لفهم المجتمعات. والقضية الواضحة بهذا الشأن هو أن الالتزامات التى تربط جيلا واحداً فقط بذاته وتخفق فى حمل ملامح هذا الجيل الذى قد يشكل التراث والملامح الأخرى المهمة لتكوين الهوية. وخاصة العضوية. وبالنسبة للمجتمعات القادمة للوجود يجب أن تكون العضوية ممكنة، ولكى تكون العضوية ممكنة يجب أن يكون هناك شىء متاح للاعتراف أو شىء يتكوّن ليصبح متاحًا للإقرار به فى المستقبل والاعتراف بصحته. هذا الشىء الذى سيكون كذلك. هو أن فكرة المجتمع الأساسية تستلزم مطالب قد تسير على عكس المطالب التى وضعناها. وكيف تكون الاهتمامات الغائية منسجمة مع ما تمليه الحياة الحديثة. والحياة الحديثة - كما يزعم لنا ماكس فيبر ويورجين هابيرماس - يوجهها التحكيم النهائى لقوانين اكتسبت الشرعية من خلال التفكير الدنيوى فوق كل الادعاءات المعيارية الأخرى. وإمكانية وجود الفلسفة الوضعية Pesitivism التى أسسها كونت تكمن فى كل تصدع لمثل وجهة النظر هذه فى الحياة الاجتماعية (٨). ورغم أن هابيرماس حاول أن يجعل هذه الحقيقة معقولة من خلال

إضفاء الشرعية على موارد الاتصال (الحوار) ومثل هذه المحاولة أعادت بوضوح تأكيد هذا الموقف بدلا من معالجته. لأن الفعل الاتصالى الذى تحدث عنه يعد بوضوح وظيفة للحقيقة الكانطية التى انتقدها بالفعل. ومرة ثانية فإن النزعة الشكلية Formalism التى تقيم فى أحسن صورها علاقات سليمة ولكن ليست بالضرورة مقنعة أو قوية. وهم تنقصهم تعقيدات الحياة الأخلاقية، وما يمكن أن نسميه حساسية الناضجين Adult Sensebilities.

والمشكلة التى وجدتها مع علم الأخلاق الغربى الحديث هو: أنه يعمل على مستوى الصيغة الشرطية والذاتية بالنظر إلى الظواهر الاجتماعية. فهو يعمل فى عالم فيه الماضى والمستقبل معلقين، مما يجعل موضوع التأمل الأخلاقى دائم الوجود[٩]. إن الالتزام، حتى لهؤلاء الذين فى جذع التتابع والذين يلجأون إلى «العدد الأكبر» لا يمكن أن يهتموا بالماضى ويختصروه فى بعض الطقوس التى تحكم النفعية utilitarianism لأهمية، قل، محاولة الحفاظ على الوعود باعتبارها موقعًا للالتزام الأخلاقى. وبناءً عليه دائمًا ما يواجهون جيلا من المضحين. وفى مداخل أخرى للدراسة النقدية للأخلاق تبدو الاهتمامات فى البداية مختلفة كثيرًا. وأقول فى البداية لأنها أصبحت واضحة لى بعد سنوات عديدة من تدريس مناهج تعليمية عن الفلسفة الأفريقية والدين، ولأن الناس الذين يشكلون «الحضارة الغربية» الآن قد تم تقديمهم من خلال أناس يفسرون نظرياً أخلاقهم. والقصة مألوفة: فقد ظهر صف دراسى خاص يحتاج إلى الأخلاق التى تلائم توجههم السياسى. وفى عالم يضطر فيه المرء إلى التخلص من الأرستقراطيين فإن الموروثات عليها أن تذهب هى الأخرى، وليبدأ نقاش يضع التزامات على الموضوعات الأخلاقية المجردة مما يساعد على تمهيد الطريق للناس الذين كان يسعون وراء الثروة ورأس المال السياسى معتمدين على مبادئ عدم التدخل. والمشكلة كانت أنه لا أحد فعلا يتحرك بسبب تجريدى. لذلك فإن قيم الالتزام الخاص استمرت تفرض نفسها[١٠]. فكر فى تعارض مجموعة من الناس مثل البورجوازيين الذين رفضوا الميراث المقدس (القيم الخاصة بالطبقة الأرستقراطية) ولكنهم قد طوروا تفسيرات طبيعية للنسب الأسمى أولا عبر العرق «race»: والآن من خلال «النوع: ge-nese». ونادرًا ما يقابل المرء زوجين كيّسيّن فى المجتمع المعاصر ممن لا يتضرعون بأن نسلهم سوف يثبتون جدارتهم الخاصة من خلال تكرار الإنجازات عبر من يسمونهم أبناءهم[١١].

ومعظم الغربيين لا يعتقدون أن الحياة الأخلاقية هى ما تم تعلمها فى كثير من حجرات الدرس لمادة الفلسفة. وأرى كثيرًا من الأعمال الفلسفية حول الأخلاق تتخذ

موقفًا جيدًا من الحياة الأخلاقية كما تقف براهين «زينو» فى علاقتها بالحركة والمسافة. واستدعاء ما زعمه زينو بأنه طالما هناك عدد صغير إلى أبعد حد من المسافات بين كل خطوة. فالحركة فى الحقيقة تكون مستحيلة. وبعد قبول صدق القضية، فإن المرء ينهض ببساطة ويذهب إلى المنزل. إن رؤية أرسطو فى الحياة الأخلاقية تبدو حقيقية هنا، ووظيفة للعقل العملى تتطلب أكثر من تعريف لأغراض التقييم(١٢).

وأود أن أضيف هنا أنه على الرغم من استخدامى مصطلح «غربى» هكذا، فإننى سأعمل عبر ظروف جيو - جغرافية معرفية عامة. والتى أصبحت مستخدمة فى لغة الحياة اليومية. وعلى أية حال أنا لا أؤيد وصف العالم الحديث «كغربى» فى مقابل اللا غربى، مثل هذه الأوصاف تسير عكس التاريخ والاتهامات الخاصة بالنزعة الكونية هذه الأيام. ولا نستطيع أن نمتلك الاثنين معًا، الحضارة الغربية فى كل مكان، ولكن هناك جيوباً لا غربية هنا وهناك. مثل هذه النظرة تفترض مسبقًا الغرب «النقى» بدلاً من الواقع المهجن بدرجة عالية الذى ظهر عندما بدأ بعض الناس على قارة شمالية صغيرة السفر والغزو والتوسع. وهذا الواقع هو الذى أوجد «أوربا» و«الغرب» والذى يعنى أن الحضارة الغربية الحديثة قد ارتبطت دائمًا على أساس وثيق بأماكن ظهرت للوجود على أنها غير غربية عندما لم يكن هناك سبب لينظروا لأنفسهم على أنهم شرق أو جنوب، وذلك قبل تصادم المجتمعات الذى جعلهم ينظرون لأعلى إلى أوربا؟ والتقسيم بين الأشياء الغربية والأشياء اللا غربية فى أغلبها ظواهر غربية. والنظر إلى البحر الأبيض المتوسط على الخريطة المعاصرة، من السهل أن تنسى أن هذا البحر لم يكن دائمًا موجودًا هناك، وأن أوربا وأفريقيا فى مناسبات كثيرة كانتا كتلة أرضية واحدة، وأن واحدة من تلك المناسبات كانت أثناء العصر الجليدى الأخير. وهذا هو السبب الذى يفسر وجود كهوف تحتوى على أعمال فنية إنسانية تحت هذه البحار. والأن الأمر كذلك، فإن الروابط بين أوربا وأفريقيا قد تكون أقوى مما يأمل الانفصاليون أن تكون عليها.

كل هذا يجعلنا نقول: إن القيم التى قد تجعل عالم الأنثروبولوجيا الأخلاقى يدعو الأوربيين إلى أن يكونوا أفارقة مع وجود اختلافات طفيفة. وإذا كانت المسألة كذلك فإن القيم الأفريقية والغربية قد تبدو مختلفة. ولكن مرجعيتها واحدة. وهنا، مثلا، بعض الأقوال المألوفة بين ديانة الآكان المنتشرة بين الأشانتى فى غانا:

١ - عند بداية القيام بأى شىء يقول الأكان أو نيامى (الإله) يساعدنى (أونيامى بوامى).

٢ - والتعبير «إذا كانت هذه مشيئة الأونيامى» (س أونيامى. ب١) وهى مستمرة على لسان الناس عند البداية. أو فى أثناء السعى.

٣ - إذا ما استفسر أحدهم عن صحة الآخر، فإن الآخر سيقول فى المقابل بنعمه أونيام. أنا على ما يرام (أونيام أدوم مى هو لى).

٤ - والتحيات وكلمات الوداع كلها على شكل صلوات أو أونيام فعلى سبيل المثال «لنذهب فى صحبة أونيام (مى أونيام جياود) وأنا أتركك فى أيدى أونيام.

٥ - وإذا أفلت أحدهم من كارثة محققة فإنه سيقول «إذا لم يتدخل أونيامى (س أونيامى إمبانا) أونيامى وحده (أونيامى لتكو آرا).

٦ - وعند استشارة الكاهن فى معبد الآلهة فى مسألة متعلقة بالمرض فسوف يقول «إذا سمح أونيامى فسوف أشفيك»[١٣].

لا يوجد شىء هنا لم يفصح عن نفسه فى عبارات معظم أديان أوربا أو الشرق الأوسط. أنا متأكد من أن كل واحدة من هذه المقولات مألوفة لدى كل المجتمعات الموحدة بالإله وهؤلاء الذين لديهم أسس موحدة.

إن اعتبار الأفارقة أغرابا أو ذوى نوعية غريبة كان مشروعًا أوربياً حديثًا أكثر منه واقعا. ولسبب جيد فإن معظم الديانات الأوربية فى النهاية دالة على وجود فجوة متعمدة فى ذاكرة المرء. بعد أن اكتسبت الديانات التى نشأت وتطورت فى مناخ ساخن. أخذ التمدن الأوربى صورة نظرة محدقة فى مرآة بيضاء. لذلك فبدلاً من النظر عبر الشعوب البنيه فى الماضى التاريخى (كما نرى معظم الساميين فى الحقيقة وليس مثل العبيد الذين يسيطرون على معنى المصطلح الآن)، وهناك صورة معيارية للشرق الأوسط القديم وشرق أفريقيا تسكنهما شعوب أوربية. والشعوب البنّية فى هذا السرد توحى بوجود صلة بلا شك ستجعل أفريقيا قريبة على نحو مريح جغرافياً كما ترى القارتين. وقد كنت دائمًا أرى من المسلى مشاهدة الأوربيين يسقطون اللون الأبيض على ديانات شرق أفريقيا والشرق الأوسط. وما شدنى دائمًا هو إخلاصهم فى هذا. وبالنسبة لهؤلاء العُباد فإن الماضى فى الحقيقة هو ملكهم، وليس ملك الإنسانية، ولكن الماضى هو ماضى البشرية البيضاء. إنه إحلال لواقع ثقافى ليتماشى مع إيديولوجية

عرقية. وسيكون من الحمق بالنسبة لسكان جنوب أفريقيا أن يبدأوا فى التفكير لنقل فى أسلافهم كرب من الأديان والصلاة من أجل الدخول إلى فالهالا Valhalla، وهو مؤشر على ما حققه هذا السخف المنافى للعقل. وكل جدية الواقع فى تاريخ المجتمعات الأوربية التى تسعى إلى الادعاء بماضٍ غير أوربى. إن عملية التبييض جعلت الديانات السامية التى زحفت عبر أوربا، ولو أنه خلال عملية كريولية creolization مع الوثنية الأوربية، أقل غرابة. ونسخة أخرى من هذا ظهرت فى الأدبيات الفلسفية بالمثل. والتى كرس لها فلاسفة أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، من أمثال هيجل وشوبنهاور والذين بذلوا طاقة كبيرة لاكتشاف الصلات بين أوربا وآسيا. وفى حالة هيجل يزعم بصراحة وجود مسافة من أفريقيا (لا سير للتاريخ هناك)، وقد كان جهداً لجلب حضارات أقرب، والتى هى فى الحقيقة بعيدة عن أوربا، والدفع بهذه الحضارات لمسافة بعيدة تلك التى كانت قريبة. وعرض ذلك بشكل مختلف «إذا ما كان السود بعيدين عرقياً عن البيض. فالسود يجب أن يكونوا بعيدين ثقافياً». والآسيويون باعتبارهم وسيطًا عرقياً فى هذه المسافة يجب أن يكونوا أيضًا نقطة توسط ثقافى بالمثل. وقد بذل مثل هذا المجهود، رغم أن هناك ديانات آسيوية بدون آلهة، ولكن لا توجد ديانات أوربية أو أفريقية لا تؤمن بوجود إله أو آلهة not theistic. وفى كل دراساتى لم أقابل تنافرًا حقيقياً بين أى شىء أفريقى وأى شىء أوربى. قد يرى بعض المعارضين أن هذا الادعاء سوف يقودنا إلى مثال التضحية بالحيوان فى بعض الديانات الأفريقية، لكن مثل هذا الادعاء جزء من الإخفاق المستمر للنظرة الفاحصة عن قرب للمجتمعات الأوربية والعلاقات المتبادلة مع المجتمعات الأفريقية. معظم الأوربيين والأوربيين الأمريكيين يقومون بالتضحية بالحيوان. الديك الرومى لعيد الشكر وإوزة الكريسماس مثالان على ذلك. ولكن سكب الدماء بين المدن يترك غالبًا للجزّار. ولا يزال الفلاحون فى ريف أوربا وأستراليا وأمريكا يذبحون الحيوانات لطقوس أخرى خاصة مثل حفلات الزفاف والاحتفالات الدينية... إلخ إلخ. وبالنسبة لحالة أفريقيا فإن التضحية بالحيوان تعتبر نشاطًا سائدًا فى الريف لنفس الأسباب. أهل الريف دائمًا ما يكونون مزارعين. وهذا هو السبب لماذا لا يشترك الأفارقة أهل الحضر فى هذه الأنشطة. إلا عندما يذهبون لزيارة أقارب فى أقاليم ريفية. الفارق هو أن نسبة أقل من أهل المدن من البيض يحافظون على صلاتهم بالمجتمعات الريفية البيضاء. الأمر الذى يقود إلى زيادة اختفاء واقع حياة الريف لدى البيض. والتمييز بين التدين الأوربى والأفريقى فى النهاية عملية مصطنعة. ولم تعد الدراسات الموجهة بفرضية هذه المسألة مستمره(١٤).

لقد درس إدوارد بلايدن وهو المشهور بعدائه للاستعمار من جزر الكاريبى الديانات الأفريقية عن قرب. أثناء دراسته عثر على بعض الملاحظات المفيدة بهذا الشأن. إن تغير اللاهوت عند الناس أسهل من تغير ديانتهم. اللاهوت عند الأوربى الحديث كان علمانياً ليبرالياً وقيمة، كما يبين لنا نيتشه فى أعمال مثل «أصل الأخلاق، ما وراء الخير والشر، إرادة القوة، المسيحى الغربى»(١٥). يمكننا أن نسمى هذا اللاهوت الأخلاق الفلسفية الغربية الحديثة، لكن الدين هو الروح التى تربط أعضاء العالم الاجتماعى. يقدم رقصات إلى واقع مختلف. وهذا البعد فى الحياة الأخلاقية الذى جعل الأجيال قادرة على الاتصال والترابط عبر الزمن. وما يحمله الدين ليس ببساطة معلومات ولكن شىء معيارى حيوى، شىء ثمين. بهذا المنظور فإن الأخلاق الغربية المعاصرة يمكنها أن تتعلم الكثير من الفلسفة الأفريقية المعاصرة. ولأن الفلسفة الغربية تعتقد فى نفسها العالمية ولديها ميل نحو معاملة العالم الاجتماعى باعتباره مسألة مستقرة تجعل الفيلسوف قادرًا على التحليق نحو أشكال نقية مثل المملكة غير المستقرة وسط السحاب. وبسبب هذا البعد الشديد عن الواقعية هناك إطار من الأسئلة لم تُطرَق بعد لعدم جاذبيتها بوصفها مسائل فلسفية. وهناك سخرية فى هذا لأنه وبسبب الفرضية السابقة وهى العالمية، فإن الكثير من الفلاسفة الغربيين قد أخفقوا فى رؤية خصوصيتهم. وعلى العكس من ذلك نجد أن الفلاسفة الأفارقة بسبب معرفتهم بخصوصيتهم عادةً ما يبلورون أبعادًا عالمية لأحوال البشر. وهم يميلون إلى إيضاح كيف وماذا يكون الناس فى حقيقتهم. ونتيجة لذلك فإن الأوربيين قد يتعلمون الكثير حول أخلاقه أو أخلاقها من خلال دراسة الفلسفة الأفريقية أكثر من الفلسفة الغربية، لأنه على مستوى الفاعل الأخلاقى فإنه هو أو هى قد تعيش الكثير من القضايا الأخلاقية المطروقة أكثر من تلك المطروحة فى الجامعات الأوربية أو الأمريكية والحياة الأخلاقية لا تعنى أن تكون ملتزمًا بأن تكون إنسانًا عقلانيًا من الناحية التجريدية، ولكن أن تكون بشرًا من لحم ودم يعيش اللحظة أو أن نكون بشرًا من الذين عاشوا بالفعل وهؤلاء الذين لا يزالون على قيد الحياة. والجزء الخاص بالناس الذين يعيشون الآن شىء يمكن لعلم الأخلاق الحديث أن يهتم به أخيرًا. لأنه من حيث المبدأ، لنقل أعضاء مملكة الغايات يجب أن يكونوا حاضرين على الأقل. وإذا كنا على مستوى الوجود فقط كفكرة ما. ولكن ماذا عن الجزء الخاص بالناس الذين عاشوا؟ هناك سياق يوضح الكثير. من السهل أن تدرس علم الأخلاق الفلسفى الغربى بدون إشارة واحدة أو ذكر للأسلاف. وفى الحقيقة أن النقاش الجيد الطموح ظهر فى نصيّن هما الأشهر، ولم

تكن أهدافها وصفًا معيارياً وإنما وصف فينومينولوجى. وتعد دراسة ألفريد شتوتز ثرية مع وصف للعلاقات مع الأسلاف السابقين. وقد قامت إيلياس كنيتى بفحص هذا المجتمع تحت عنوان فصل مطبوع «الحشود» «الموتى» والأجيال الحالية باعتبارهم أحياء والصلة مع الموت تخدع ما لا يمكن تجنبه فى السياق الأفريقى «الأسلاف».

فى المجتمعات الأفريقية توجد شبكة معقدة من الكائنات الذين يلتزم أمامهم المرء. وبصفة خاصة وبشكل صادم، الأسلاف. على المرء أن يقدم لهم القرابين، ويحافظ على العقود من أجلهم وعلى الأملاك لهم وكذا وكذا. لاحظ.

الإله الأعلى فقط هو العظيم، وإليه ينحنى الناس ولكن لا يسقطون خذ هذا النبيذ واشربه. آلهة الأرض والتى يكون يوم عبادتها يوم الخميس. خذ هذا النبيذ واشرب. على أرواح أسلافنا خذا هذا النبيذ واشرب(١٦).

وتكشف هذه الصلاة الخاصة بتقديم القربان بين الآكان Akan عن التدرج الهرمى الكونى من الإله إلى الأسلاف وأسفل منهم البشر ثم بقية مخلوقات العالم. ولما كانت درجات القوة تتبع هذا التسلسل فإن الأسلاف يقفون فوق البشر حسب مخطط القوى الروحية (سونسوم). وما يعنيه هذا هو أن الأسلاف على اتصال بمجال أكبر من المعرفة، ويمكن أن يؤثروا على شئون البشر. ولكن العلاقة لا يمكن أن تعمل بالعكس. لذلك يصبح أمرًا حيوياً أن تظهر الاحترام للأسلاف. وهو موقف تشترك فيه أيضًا المجتمعات الأفريقية الأخرى. كما كتب بنيامين س راى. فيما يتعلق بالمنيانجا: .Mamianga

يقول المنيانجا فى المابمبا (عالم الأسلاف) يوجد واحد من أسلافك وهو الذى يساعدك فى أوقات الأزمات والصعاب. وأثناء خطب الجنائز يتمنى الناس للمتوفى الحياة الجيدة فى عالم الأسلاف ويذكرونهم بالتزامهم بمساعدة الأحياء. «لا تنسونا فى عالمكم الجديد، لأننا نفكر فيكم، من فضلكم افعلوا لنا نفس الشىء». ينادى على العضو الصالح فى العائلة ليزور مجتمع الأحياء من آن إلى آخر فى الرؤى والأحلام. إذا وجد أعضاء العائلة أنهم محتاجون للمساعدة، فإنهم يزورون القبر ويخبرون المتوفين بمتاعبهم ومشاكلهم التى يفترض أنهم سيستجيبون لها(١٧).

وتعد التداعيات بين الأكان والمانيانجا حادة وشرسة إذا ما انتهكت هذه الالتزامات وهذه القصة توضح لنا ذلك بشكل جيد:

(سايمون) بوكى يخبرنا بقصة اثنين من أبناء عمومته اللذين عند وفاة والدهما تم طردهما خارج منزلهما ومعهما أمهما، وذلك على يد عمهما. فقد الطفلان كل أموالهما وممتلكاتهما بالإضافة إلى ميراثهما الذى وعدهما به والدهما. وقد وجدا أنفسهما مهجورين من جانب أقارب أمهما. فذهبا سراً إلى قبر أبيهما وهما يبكيان شارحين له مصيبتهما التى حلت بهما من أجل المساعدة. ثم افترقا دون أن يخبرا أحداً. بعد فترة وجيزة بدأ أحد الطفلين يحلم بأبيه واستقبل التشجيع والنصيحة من روح أبيه. وسافر إلى مدينة بعيدة بعد أن ترك المدرسة اتباعاً لنصيحة والده. وقد وجد هناك وظيفة تدر عليه دخلا جيداً ثم أصبحت لديه حياة عملية ناجحة وأصبحت لديه ثروة شارك فيها أقاربه لأمه. فى نفس الوقت أصبح عمه لأبيه غير قادر على إدارة شئونه ثم ترك بيت أخيه المتوفى، وفى النهاية ترك الأشجار المثمرة التى غرسها أخوه، وتوفى. كانت كل هذه الأحداث قد نسبت إلى قوة روح الأب المتوفى[١٨].

وأحد الملامح الرئيسية لتداخل الأسلاف هو: أنه حتى عندما تكون هناك أسباب للمعاناة دائمًا ما يكون استدعاؤها للأفعال السيئة وتحديدها. ولذلك فإنه مع وجود بناء أخلاقى فإن عدد القوى المشتركة فى الحفاظ على المعايير الاجتماعية كثير. ولا يكفى القول بأن، هذا هو النظام الأخلاقى deontological system، إلا أن هناك عواقب متضمنة. والأفعال السيئة، مثل التراجيديات الكلاسيكية، دائمًا ما تحتاج إلى التصحيح لتصبح صائبة. ولكن نظام الترابط المنطقى ليس كذلك، لأن القيم الأخلاقية للأفعال ليست دالة على العواقب. وفى حالة الابنين مثلا فإن أفعال العم كانت ببساطة خطأ، لكنها لم تكن خطأ بمعزل عن غيرها. فكانت متصلة بسلسلة طويلة من الأخطاء التى تجمع المجتمع معًا. ولذلك فإن فى انتهاك حق الابنين انتهك العم حق أبيهما أيضًا، وعند انتهاك حقوق أبيهما فهو ينتهك نظام الأشياء.

وإن نظام الأشياء هنا عبارة عن مجتمع يحيط به فهم معقد لما يعنيه كونه مجتمعًا. فالمجتمع لا يتوقف ببساطة عند هؤلاء الذين يحيطون بنا وإنما أيضًا من خلال أولئك الذين سبقونا، والرسالة من ذلك هو أننا أيضًا نسبق آخرين. ومن هذا المنظور نحن مرتبطون بهم. ولكن إذا أدركنا حقيقة أن أفعالنا تحدد ظروف حياتهم. فإن ما تنطوى عليه كلمة (نا us) يعنى المعنى الأسع نحن. لأن نحن موضوع يصبح قولا فصلا فى الفلسفة الأفريقية المعاصرة: أنا أكون لأننا نحن نكون»[١٩].

وهذا القول المأثور للرابطة التى لا تنفصم عراها بين الذات والمجتمع ليست فكرة أفريقية تنفرد بها. إننى متأكد من أنها موقف مشترك مع الصينيين والإيطاليين والسويديين والشيروكى والتشوكانو أو أهل هاواى الأصليين. وهى تشير إلى صلة بين ادعاءات الهوية identity claim، وادعاءات الغائية teleogical claim (كون الشىء موجهًا نحو غاية وخاصة الطبيعة وغاياتها) وهو أننا لا يكون لنا معنى إلا إذا رأينا أنفسنا جزءًا من مجتمع أكبر. وهذا المجتمع الأكبر يُفهم فى ضوء مشروعات الربط. وهذا هو السبب فى أن المجتمعات تميل إلى أن تكون لديها أساطير متعلقة بأصولها. هذه الأساطير تحاول أن تخبرهم لماذا هم هنا، وليس فى مكان آخر. إنها أساطير تعمل مع كثير من الشرعية مثل الأساطير العقلانية التى تجدها فى العصر الحديث، كما زعم باجيت هنرى فى كتاباته النقدية لمفهوم هابيرماس للعقلانية الأسطورية(٢٠). وهى رؤية يشاركه فيها أيضًا كارل جاسيرز فى حواراته الفكرية مع رودولف بولتمان(٢١). الهدف الأسمى هو أن الحياة الأخلاقية تتطلب تنظيم قصص سردية تضع أعضاءها فى علاقات قد تكون فى بعض الأوقات علاقات فريدة (تحول الفضاءات إلى أماكن وإلى بيوت وإلى مجتمعات).

والآن هناك منطقة واضحة للأخلاق المعاصره يمكن أن نجدها محتفظة بهذه الاعتبارات: الأخلاق البيئية. هل تستطيع الأخلاق البيئية أن يكون لها ما يبررها مع مداخل الأخلاق التى تقدم خيارات تصورية متاحة فى الطريق الذى تفرض فيه هذه الأخلاق؟ الأخلاق المتخصصة والمعاصرة؟

وتزعم «فلسفة كانط» أن علينا احترام العقلانيين من البشر. ولكن ماذا عن البشر فى المستقبل الذين قد تكون عقلانيتهم غير معروفة بالنسبة لنا، وكيف سيكون شكلها هنا. وما هو أكثر من ذلك حتى إذا ما كان بشر المستقبل سيكونون مثلنا فما وضعهم إذا لم يكونوا قد ولدوا بعد. وإنما لم يتم إدراكهم أو حتى تخيلهم بعد؟

وماذا عن المنظور النفعى. هل أعداد البشر فى المستقبل أكبر من أعدادهم فى الوقت الحاضر؟ هل لا تواجه هذه القضية كلا من مشكلة عد أو إحصاء هؤلاء الذين لم يوجدوا بعد. وكذلك مشكلة معرفة النسبة الأكبر من الضرر؟ وبعد كل شىء إذا كان ضبط النسل فاعلا فقد يكون هناك بشر أقل فى المستقبل، والذى يعنى أن قواعد تقييد الحرية فقط هى التى ستؤثر على سعادة أو إنجاز الناس فى الحاضر. وفى كلتا الحالتين فإن الناس فى الماضى هم ميتون بالفعل لذلك لا توجد معاناة بيئية لهم. وماذا

عن أخلاق الفضيلة؟ هنا تتطلب القضية التدليل على أنه من الأعمال الفاضلة أن تعتنى بالبيئة وخاصةً للأجيال القادمة. ولكن يجب أولا أن تثبت أن فعل ذلك للأجيال القادمة هو عمل جيد أو عمل صالح من خلاله تظهر الشخصية الممتازة من خلال عمل ذلك. وأن أى دفاع جاد عن البيئة يتطلب أن تأخذ فى الاعتبار وبجدية رفاهية الأجيال التالية، ويتطلب من هذه الأجيال أن تعيد تفعيل قيم الجيل الحالى وأخذهم مأخذ الجد. والنتيجة. هذا يتطلب روح الشعب أو الجماعة والتى من خلالها يصبح المرء سلفًا من خلال الالتزام بإيجاد نسل. ولما كان المرء لاحقًا بفضل أسلافه، فإن هذه الروح الجماعية تؤثر فى المرء أيضًا وتربطه بما قبله وما بعده بالمثل.

ومن ثم فإن ربط الأجيال التالية بالأجيال الحالية هو ربط للحاضر بالماضى. وهذه الرؤية هى التى وراء إثبات التزامات الأسلاف، وتكريم هذه الالتزامات تربط الأجيال ببعضها. هذا هو الصواب وتدهور هذه الالتزامات له بالضرورة عواقب انحلال البيئة وتدهورها. مما يعطى لعصرنا دليلا متقدمًا على أن هذا الانهيار ليس ضرورياً هنا.

يجب أن يكون من الواضح عند هذه النقطة أن عصرنا بحاجة إلى مداخل مختلفة لمعالجة مشاكله الفريدة. ولست هنا لأعرض عودة للحنين إلى الماضى لقيم ما قبل العصر الحديث. مثل هذه العودة مضحكة دائمًا فى الحقيقة، و«نحن» لم نكن هناك لنبدأ مع هذا الماضى. وأين كنا ونستمر فى الوجود أمر يرتبط ببعضه بعضًا من خلال علاقات مستمرة فى التأثير على فهمنا لهذه المصطلحات مثل «التقاليد: Tradition» و«المجتمع: Community». والقيم التى تربط هذه المصطلحات قد تم كبحها: re-pressed. على أية حال من خلال تثبيت قيمة الاستقلال الأنا واحتواء الذات، فإن العالم الذى نواجهه الآن هو الذى تحتاج فيه إلى إعادة «نحن» إلى السطح، مما يثبت أن «أنا» إذا كان أيًا من المشروعات التى تتحدث إلى الأجيال اللاحقة يمكن أن يزدهر. مثل هذا المشروع يتضمن طرح ونبذ كثير من الحضارة الغربية كما عرفناها، وليس فى ضوء ما يمكن أن تصبح عليه.

هوامش الفصل السادس

١ - أصبحت هذه الفئات عبارات مجازية أنطولوجية خاصة بعلم الوجود فى الدراسات الفلسفية للأخلاق. وعلى هؤلاء المتشككين الرجوع إلى كثير من الكتابات الأدبية والخاصة بعلم حول الأخلاق فى الأكاديمية الغربية. وخاصة المثال الحديث والمؤثر وهو بقلم بيتر سينجر: الرفيق إلى علم الأخلاق: .Companion to Ethics

٢ - انظر لكتاب رؤال مقدمة لنظرية العدل

Eawlصs introduction to A Theory of Justice (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971).

٣ - النقاش هنا متنوع ربما كان أكثرها تأثيرًا عمل السادير ماكلنتير «ما بعد الفضيلة».

After Virtue (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984)

وحتى تعرف أكثر حول النقاش الحالى انظر نظرية الحداثة:

A Theory of Modernity (Maiden, MA: Blachwell, 1999).

ولزيادة الأمثلة الخاصة انظر:

Ethos, " Law, of Values", pp. 200-20 Question Ethics: The and.

٤ - انظر ويليام باريت:

The Illusion of Technique: Searching for Meaning in a Technolgical Civilization (Garden City, NY: Anchor Books/ Doubleday, 1979).

من المؤكد أن وهم التكنيك أحد أبعاد الهواجس الحديثة عن المنهج الذى تعرف عليه نيتشه بوصفه وظيفة لجهود المساواتية المسيحية الدنيوية. انظر فردريك نيتشه.

The Will to Power, tr. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, ed. Walter Kaufman (New York: Vintage, 1968).

٥ - موريس ميرلو بونتى:

The Primacy of Perception, tr. Colin Smith (New York: Routledge, 1962), p. vii.

٦ - تظهر تعقدات التراجيديا فى مناقشات ماكلنتير، ولكن انظر أيضًا فانون وأزمة الرجل الأوربى:

Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on tr, and ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton University Press, 1983). Philosophy and the Human Sciences (New York: Routledge, 1995) ch. 4.

وقائمة النصوص الموجودة فى ملاحظة ١٤, أسفل المعالجة الكلاسيكية لكيركجار وهى

"Fear and Trembling "and" Repetion tr. and ed. Howard V. Hong and Edna H.Hong& (Princeton: Princetion University Press, 1983."

وبالنسبة للأخلاق فى المجتمعات الأفريقية، انظر:

Fred Lee Hard (Mzee Lassina Okpara) and Jonathan Scott less, eds.. I am Bescuase weare: Readings in Black Philosophy (Amherst: University of Mzssa Chustts Press, 1995) Part 1.

٧ - انظر جوسيا رويس:

The Philosophy of Josiah Rouce, ed. John K. Roth (New York: Thomas Y. Crowell, 1972).

انظر أيضًا «فلسفة الولاء»:

The Philosophy of Loyality (New York: Macmillan, 1908) and the Religious Aspects of Philosophy: A Critique of the Bases of Conduct and of Faith (New York: Harper Torchbooks, 1958).

٨ - لمناقشة هذا الموضوع انظر هيلر .A Theory of Modernity. pp. 200-7

٩ - إن المصاعب الموجودة هنا قد عالجتها بشكل جيد هنا أرندت فى

The Human Condition. 2nd edn. (Chicago: University of Chicago Press. 1998) pp. 17 -21.

حيث تميزت بالسرمدية والخلود. إن الخالد لا يصبح حاضرًا لأنه دائمًا موجود منذ القدم. وسوف يكون الغير فانيًا موجودًا وسيستمر فى الوجود. مثل هذه القوانين الخاصة بالفعل والتى يتم بناؤها تحمل تناقضًا ظاهريًا. مادام أنها لكى تكون مرنة ويجب فهمها على أنها أكبر من عملية بنائها. وهى معالجة بكلمات أخرى بوصفها حقائق خالدة أكثر منها حقائق مشكلة، وهى حقائق يمكنها أيضًا أن تختفى فى عصر آخر.

والاعتراض الذى يمكن أن يحدث هو أن علم الأخلاق لدى هيجل فى مؤلفه "The Philosophy of Right" ، سوف يركز على الأخلاق الاجتماعية وسوف تتماشى مع سير التاريخ، وهى الاستثناء من هذه الدراسة النقدية (انظر هيجل):

Philosophy of Right. Tr. T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1967).

ولكن حتى هنا يواجه هيجل صعوبة التماثل فى الشكل بين القانون والأخلاق، وتشير نزعته التقدمية الخطية إلى نقطة محورية تاريخية. وهيجل يؤجل المشكلة بدلا من أن ينتهى منها تمامًا.

١٠ - انظر «هيللر زنظرية الحداثة» A Theory of Modernity, pp. 200 - 7

١١ - فيلم جاتيكا (Gattaca (1998 يبرز قصة رمزية فى العصر الحالى تظهر هناك نزعة العبقرية "genoism" فى العالم حيث الجهاد النرجسى للوصول إلى الكمال الجينى.

١٢ - انظر أرسطو .Nicomachean Ethics

١٣ - كوامى جيك. مقالة عن التفكير الفلسفى الأفريقى: المفهوم لدى الآكانس

An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme. rev. edn. (Philadelphia: Temple University Press, 1995), pp. 71 - 2.

١٤ - التأثير الرئيس فى هذا الصدد هو هيجل:

Philosophy of History. tr. J. Sibree (New York: Dover. 1956).

لكن شوبنهاور مهتم أكثر بالأبعاد التشاؤمية للبوذية. انظر:

The World as Will and Idea, tr. R. B. Haladane and J. Kemp (London: Kegan Paul. Trench. Trubner, 1883).

تأثير رواية هيجل للتاريخ كانت تمثل صعوبة للباحثين فى تخيل التاريخ على عكس ذلك. والتفكير فى الضجيج الذى ظهر أمام مراجعة الأعمال التاريخية المحدثة. وبمعنى آخر فإن الأعمال التاريخية التى أظهرت هذه التفسيرات التاريخية أصبحت معيارية وببساطة لا تضيف شيئًا. انظر:

Black Athena: the Afroasitaic Roots of Classical Civilization (New Brunswick, NJ: Rutgers Univeristy Press, 1987).

وهناك نسخة من قضية علم تحسين النسل العرقية التى أخذت طريقها إلى الإنتاج الثقافى باعتباره نوعا من تحسين السلالة الثقافية. وفى المجال البيولوجى الحيوى نجد أن الأوربيين والآسيويين يتصفون بعقلانية أكثر.

ويستمر تأثير هذه العقلية على الأدبيات الفلسفية حيث ينظر إلى الأوربيين والآسيويين بشكل خاص باعتبارهم شعوبا متفلسفة. ولذلك فإننا نرى انعكاسات فلسفية على الأخلاق من آسيا والشرق الأوسط وأوربا فتظهر كتراث عظيم فى Singer A Companion to Ethics، ونجد أفريقيا غائبة طوال الصفحات الـ ٥٦٥ باستثناء نقاش موجز لمصر القديمة.

(Gerald A. Larue's "Ancient Ethics". pp. 33 -5)

من خلال الميل المستمر إلى ربطها ببلاد الرافدين وبنى إسرائيل كما لو أن المصريين لا علاقة لهم بالغرب أو الجنوب (فى العالم القديم) من وادى النيل. وهناك نقاش مبكر حول بوشمن صحراء كلهارى، الأخلاق فى المجتمعات ذات النطاق الضيقس.

(George Silberbauer. "Ethics in Small - Scale Societies', pp. 14-28.

وذلك لتوضيح القيم الأخلاقية عن التاريخ القديم للإنسانية فى العصر الحجرى الحديث. بل إننا نرى إقصاء فظيعًا فى:

The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change (Cambridge, Mass: Harverd University Press. 1998).

حيث لا تظهر مصر فى الصفحات الـ ١٠٠٩٨ وهو ملمح متميز من العنصرية الإقصائية لأفريقيا باعتبارها مكانًا للأفكار والعقل بإقحام شعوب هذه القارة فى رؤية الأنثروبولوجى. لذلك فإنه حتى فى الأماكن التى تكون فيها الفلسفة معنياً بها عادة ما يقع تحت وطأة الفلسفة العرقية التى تتمتع بنوع من المغالطات المنظمة والولاء لعلم الأنثروبولوجيا الوصفية (الإثنوغرافية) "ethnophilosophy" . (بعد أن اتسمت بالتقييم العلمى للبحث الحقلى) لا أعرف ما إذا كانت أعمال مثل «الرفيق إلى علم الأخلاق» Companion to Ethics و«علم اجتماع الفلسفات» The So-ciolgy of Philosophies، مسترشدة بهذا التعصب، لكن القراء المهتمين بالمسألة يتم تشجيعهم على اعتبار مشاكل الأخلاق فى السياق الأفريقى من خلال المجلدات التالية:

Emmanual Ege, ed., African Philosophy (Oxford: Black Well. 1998) and Kwame Gyeke's An Essay on African Philosophical Thought, For example.

D. A. Masolo. African Philosphy in Search of Identity (Blamington: Indiana University Press. 1994). And Tsenay Serqueberhan, ed) African Philosophy: The Essantial Writings (New York: Paragon. 1991)

وبالنسبة لنقد مراوغة العقل فى أفريقيا: انظر:

Lewis R. Gardon, Existentia Africana; understanding Africana Existential thought *New York: Routledge, 2000) ch. 2.

وانظر أيضًا:

Paget Henry. Calibanصs Reason: Introducing Afr – Carbbean Philosophy (New York: Routledge. 2000) PP. 1 - 46.

وذلك لفرض الاختبارات والنقد الخاص بالكيفية التى ينظر بها الفلاسفة نحو القارة الأفريقية. انظر:

V. Y. Mudimbe. The Invention of Africa (Bloomington: Indiana University Press. 1988).

ولانتقاد حيدة العقل فى أفريقيا انظر:

African Philosophy in Search of Identity (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

15 - On the Genealogy of Morals. tr. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969) and Beynod Good and Evil, tr. Walter Kaufmann (New York: Vintage. 1989). In the Will to Power, See especially Books I and II.

16 - Typical libation Prayer, quoted in Gyekeye. An Essay on African Philosophical Thought, p. 68.

17 - Benjamin C. Ray. African Religions: Symbol. Ritual. and Community. 2nd edn. (Upper Saddle River. NJ: Prentice Hall, 2000). p. 106.

18 - Ibid., pp. 106 - 7.

19 - See Hord and Lee, I Am Because We Are, "Introduction" .See also Ray, African Religions. P. 92. and John Mbiti, African Religions and Philosophy (New York: Doubleday, 1970), p. 282.

20 - See Paget Henry. Calibanصs Reason, pp. 167 – 197. See also Henry's critique of Habermas in the forthcoming Open Court Library of Living Philosophers volume on Habermas.

21 - The debate Can be found in Karl Jaspers and Rudolf Bultmann, Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion Without Myth, tr. Norbert Guterman (New York: Noonday, 1958).

الجزء الثانى

المجتمعات والهويات المكونة لها والذات المقاومة

الفصل السابع

المواطنة أو الانتهاك:

مأزق الحركة الأمريكية لحقوق الشواذ

من الرجال والسحاقيات

إيرلين شتاين

لقرون كثيرة كما يخبرنا ميشيل فوكو Foucoult والحدود التى تفصل عالمى ذوى الميل نحو الجنس الآخر وهؤلاء من أصحاب الميل نحو نفس الجنس (المثليين) كانت إما ضعيفة أو لا وجود لها: وسلوك الجنس مع النوع الآخر أو الجنس مع نفس النوع وُجِدا جنبًا إلى جنب. ولم يكن هناك بعد فهم للشذوذ الجنسى بوصفهم فئة يمكن تحديدها والاعتراف بها بين الناس. ومع ظهور فئات طبيّة جنسية اجتماعية تغير الأمر: وأصبح الميل لنفس الجنس مفهومًا بوصفهم مجموعة متميزة من الأفراد، وهى تختلف جذرياً عن من يمارسون الجنس مع النوع الآخر. ثم وضعت حدودًا تفصل بين هؤلاء وهؤلاء وهو الأمر الذى تخيله العالم على أنه أمر قابل للاختراق عن حق. وإن تصور دور الشواذ ـ كما تزعم مارى ماكينتوش ـ قد حافظ على كتلة المجتمع وسواده الأعظم نقياً(١).

ولعدة عقود كانت هناك جهود عدة لتعرية دور الشواذ ولتمزيق الحدود التى تفصل بين الشواذ وغير الشواذ. وتصور الحرية الجنسية فى ضوء الانتهاك أو الخطيئة كتهديد لفرضية أن الميل للجنس مع النوع الآخر هو الشىء العادى والطبيعى. وفى السبعينيات

على سبيل المثال ذهب التحرريون من الشواذ إلى أن الحدود التى تفصل بين اشتهاء المغاير جنسيًا واشتهاء نفس الجنس كان هماً اجتماعياً، وكان أملهم فى النهاية أن الأدوار الجنسية والنوع الاجتماعى ستصبحان مسألة بلا معنى. وللحظة معينة أشعلت هذه الأفكار النيران. فقد تأثر كثير من الناس بالحركة ووجهوا باختيار حول ما إذا كانوا مع الرجال أم مع النساء. هؤلاء الذين لم يستمتعوا أبدًا بفكرة الشذوذ أُجْبِروا على إمعان النظر فى طبيعة ما يجذبهم. وأخذت قاعدة اشتهاء المغاير جنسياً فى الاهتزاز بعمق.

ومع الوقت اختلط الشواذ مع عالم مشتهى الجنس المغاير، وبدأوا فى رؤية أنفسهم باعتبارهم معادلا أخلاقياً لاشتهاء الجنس المغاير، وطالبوا بحقوق على هذا الأساس. وبالوصول إلى عقد الثمانينيات أصبحت حركة حقوق الشواذ الأمريكية حركة محترفة، مقتنة وذات اتجاه سائد وربطت بشدة بنموذج إثنية الشواذ. وفى بذل الجهود لتقوية التشابه بين الشواذ والعرق، قدمت حركة الدفاع عن الحقوق المدنية أدلة علمية عن عدم إمكانية تبدل التوجه الجنسى[٢]، وظهر الشواذ من الرجال والسحاقيات باعتبارهم مجموعة لها اهتمام متميز يسيطر على لجان العمل السياسى والنوادى السياسية ومنظمات حقوق الإنسان بحثًا عن تكامل أكبر اجتماعيًا وسياسيًا، المواطنة الجنسية بدلاً من تحميل نقد عميق للفئات الجنسية الاجتماعية.

إن عملية التطبيع normalization كانت ثابتة رغم أنها غير كاملة. وبالوصول إلى عام ١٩٩٧، مررت إحدى عشرة ولاية وعشرات المدن والمقاطعات فى الولايات المتحدة الأمريكية قوانين لحماية السحاقيات والشواذ من الرجال (وأحيانًا الجنس المزدوج والأشخاص الذين مروا بتحول فى النوع) وغيرها من الأشكال المختلفة العنصرية التى تعتمد على التوجه الجنسى. وفى الأماكن الأخرى صدرت أوامر تنفيذية، وتصريحات من عمد المدن وتصريحات رسمية بحظر التفرقة العنصرية. وبنهاية العقد منح أكثر من خمس سكان المدن الأمريكية أو المقاطعات بعض الحماية القانونية. وعرضت خمس مدن من ضمنها نيويورك شراكة وطنية للشواذ والسحاقيات فى وظائف فى الدولة[٣].

والآن على العكس مما سبق أن حركة الشواذ والسحاقيات تخلت عن الالتزام بسياسات الانتهاك لصالح سياسة المواطنة.

وتبنت حركات المحافظين بعض الأفكار التى كانت تنادى بها. ومثل حركات تحرر الشواذ يزعم المحافظون أن تقسيم الشواذ وغير الشواذ يمكن النفاذ منه بدرجة عالية، وأن الشذوذ الجنسى يمكن أن يطرح نقدًا راديكالياً للميل الجنسى للآخر المهيمن.

لكنهم يصلون إلى نتائج مختلفة عن هذه النظرة. وإذا ما كان الميل الجنسى مسألة اختيارية، ولما كان الشذوذ الجنسى هو الخطر فيجب حماية الميل الجنسى للآخر من تهديدات الشذوذ الجنسى، وهم يؤكدون ذلك، والحدود الجنسية يجب تعزيزها وجعلها أقوى أكثر منها أضعف.

التحدى المحافظ

فى فترة التسعينيات كانت منظمات الجناح اليمين القومى تخجل من السياسات الجنسية، خشية أن تقسم جمهور الناخبين. وانتقل الخوف المنظم من الشذوذ إلى القواعد وتحرك اليمين بهمة على المستوى المحلى لتؤثر على مجالس إدارة المدارس، مجالس البلدية والكيانات المحلية العامة(٤). وهاجم المحافظون ظهور الشذوذ الجنسى فى المناهج الدراسية المتعددة ثقافياً مثل منهج رينيو (قوس قزح) فى نيويورك، مصرين على أن الشذوذ الجنسى يعتبر تهديدًا للأطفال، وأن السحاقيات والشواذ من الرجال بدلاً من آن يشكلوا هوية ثقافية شرعية يعيشون أسلوب حياة منحرفا(٥)، وكان خطاب المحافظين يركز على الاعتقاد بأن الناشطين من الشواذ قد جعلوا من سلوك خاص أداةً لتسييس هذا السلوك، واستخدامه نقطة انطلاق لكسب حماية غير عادلة. وكان الشواذ كما ذهب اليمين يتبعون نموذج مجموعات الأقليات الأخرى فى المجتمع الأمريكى، بما فى ذلك السود والنساء. ولكن أن تكون شاذًا ليس كأن تكون امرأة أو عضوًا فى مجموعة إثنية كما يدّعون. أى شخص يمكنه أن يختار أن يكون شاذًا. لذلك فإن جهود الحصول على الحقوق المدنية للشواذ كانت خدعة. فالشذوذ الجنسى يعد سلوكًا وليس طريقة لأن تكون إنسانًا.

ولقد ميزت حملة جديدة عصرية للنقاء بين المجالات العامة والخاصة. جماهيرياً على الأقل، وجدت صدى لها فى السياسة العسكرية الأمريكية «سياسة لا تسأل ولا تقول». وهى توصى بأن ما يحدث بين البالغين الموافقين ليس من شأن أحد، ولن نخبرك كيف تعيش حياتك الخاصة. وبدلاً من مهاجمة الأفراد على أنهم منحرفون. هوجم وضع الشواذ باعتبارهم مجموعة تستحق الحماية القانونية. وبتفعيل إستراتيجية أكثر عنفًا بدأت المنظمات المسيحية اليمينية فى رعاية مبادرة باقتراح سرى لإنكار حماية الحقوق المدنية للسحاقيات والشواذ، وبإعداد دليل للمقترعين ثم توزيعه على الملايين من رواد الكنائس فى طول البلاد وعرضها، وللتأثير على السياسات المحلية فقد اندفعوا جريًا إلى مجالس المدارس ومجالس المدن والمؤتمرات الأخرى. وأخذوا زمام المبادرة لدى المواطن.

ومعظم دساتير الدولة فى الولايات المتحدة الأمريكية تعمل على توفير بعض أشكال الديمقراطية المباشرة أو حق المواطن فى صنع القانون، وعادةً ما يكون ذلك عن طريق مبادرة أو باستيفاء شعبى. وفى عام ١٩٩٢ رعى الجناح اليمينى لمجموعة كولورادو من أجل قيم الأسرة. إجراء تعديل فى دستور ولاية كولورادو لحظر حماية الحقوق المدنية للسحاقيات والشواذ من الرجال وثنائيى الجنس، الذى تم إمراره من قبل. وفى العام التالى أجرى تحالف المواطنين فى أوريجون اقتراعًا سرياً على المقياس التاسع الذى رفض على اتساع الولاية بكاملها لكنه فاز فى ريف أوريجون، مما أنتج سلسلة من حملات تعديل الميثاق المحلى، والذى سعى إلى تعديل قوانين تمنع حماية مقاومة التفرقة العنصرية للشواذ والسحاقيات، ومنع إنفاق الحكومة على تعزيز الشذوذ الجنسى(٦).

وقد وضع اليمين يده على نقطة ضعف الحركة أو كعب أخيليوس .Achilles hed وشكل خطاب الخوف من الشواذ الذى يهاجم وضع السحاقيات والشواذ باعتبارهم مجموعة من الأقليات تحتاج إلى المساواة فى الحقوق تحت مظلة القانون. وادعى خطاب المحافظين أن الشواذ والسحاقيات لا يستحقون أن يكونوا مجموعة ذات مصالح خاصة، وقد فازوا بحقوق خاصة من خلال تلاعب النظام. وللعمل ضد نشر النموذج الإثنى يرى المحافظون أن الميل نحو نفس النوع (الشذوذ) هو سلوك وليس طريقة للوجود. ويمكن التسامح معه إذا احتفظ بالخصوصية. ولكن بمجرد أن يطالب الشواذ بمكان، عامة وبالقوة فهم يطلبون الكثير. فإذا سلمنا للشواذ، فمن يعرف من سيطرق أبوابنا طلبًا للامتيازات والمطالب من أى نوع؟ وإذا احتفظ كل الناس بشرورهم لأنفسهم سنكون جميعًا فى حال أفضل.

وأصبحت الأفعال الخاصة للأفراد فى المجتمعات الصغيرة عبر أوريجون وفى عدة ولايات أخرى موضوعًا لنقاشات ونزاعات كلامية خشنة جعلت الجار يتحرش بالجار. فهل يجب أن يعترف المجتمع بالسحاقيات والشواذ كمجموعة تمثل أقلية شرعية. وأن يُمنحوا حماية مساوية بقوة القانون؟ ولما كانت المدن تملك القليل من السلطة لمنح هذه الحماية، فإن السؤال قد كان وفوق كل شىء سؤالا رمزيًا. إلا أنه خلق عاصفة من الخلاف. وأن القليلين سوف ينسونها. ومنعت العائلات أطفالهم من اللعب مع هؤلاء الأطفال الذين كان آباؤهم فى الجانب المعارض للمسألة. وقامت الصحف بتغطية أشياء أخرى صغيرة لشهور عدة. وعملياً بين يوم وليلة وأصبحت مسألة الحقوق المدنية للحساقيات والشواذ مسألة نزاع عام وبمنتهى الحدة.

لماذا يجد سكان مدينة صغيرة الشذوذ الجنسى قد تبدو ليست نقطة خلاف محيرة بهذا الشكل ومثيرة للمشاكل؟ ولماذا نتجشّم عناء التنظيم ضد حقوق الشواذ والسحاقيات فى أماكن نرى فيها بالكاد الشواذ والسحاقيات؟

المشكلة فى تمبرتاون

يقطن تمبرتاون فى أوريجون نحو ٨٠٠٠ نسمة جميعهم تقريبًا من البيض. وقد بدأت باعتبارها مدينة لقطع الأشجار ولورش الخشب، ولا تزال أكبر ورش الخشب وأكبر عدد من العاملين فى هذا المجال. ربما يكون أوريجون مجتمعًا نموذجياً صغيرًا بل إنه مثال للمدن الأمريكية الصغيرة من عدة مظاهر. وكانت التسعينيات فترة عدم استقرار وتغير فى تمبرتاون، لأن صناعة الخشب فى المدينة قد انهارت، وفقدت المدينة أكثر من ١٠٠٠ وظيفة. وفى نفس الوقت كانت أعداد القادمين من المدن الأخرى تتزايد، وخاصة من كاليفورنيا. حيث كانوا ينتقلون إلى المنطقة يجذبهم إليها جمالها الطبيعى ورخص أسعار الأرض نسبياً عن غيرها. وانتقل وسط هؤلاء القادمين من كاليفورنيا عددًا من السحاقيات لم يكونوا ظاهرين لكل الناس اللهم إلا أن معظم المقيمين من الأذكياء كانوا من بين من تدفقوا إليها. ووصل «تحالف مواطنى أوريجون» وهو منظمة مسيحية محافظة، إلى المدينة، وأدخل بعض التشوش السياسى على معنى عدم اليقين التى يواجهها كثير من النساء، وكانت المشكلة هى «الشواذ» كما قالوا، والذين كانوا يطالبون «بحقوق خاصة» وحاولوا تغيير دستور البلده ليحظروا حماية الحقوق المدنية للشواذ. وكان الخطاب حول «الحقوق الخاصة» حركة تكتيكية رائعة، تلك التى تحدث ممثلهم عن معنى الحرمان الاقتصادى والثقافى الذى يشعر به كثير من الناس. وإذا كانت كتب الجيب التى يحملها الناس مؤذية فقد كان السبب الأقليات التى لا تستحق أمثال الشواذ، الذين كانوا يحصلون على دعم غير عادل وحماية من الحكومة. وإذا كانت الأسر تنفصل، فقد كان السبب هو أن الشواذ كانوا يزعزعون الأسس الأخلاقية للعائلة.

وأثناء هذه الحملة روج اليمين لعدد من القصص تدعم قضيتهم. ولقد روى عمدة سابق للمدينة وهو صاحب كافيه محلى، قصة عن اثنتين من السحاقيات كن يتبادلن القبلات فى مقهاه، مما يؤذى مشاعر الناس المهذبة وشكل عدوانًا عليها. وادعى آخرون أن الشواذ يملكون قدرًا كبيرًا من السلطة والظهور. وفى المدارس العامة، كان النشطاء المحافظون يدينون باستمرار جهود تعليم الجنس التى تتحدى الطهارة

الأساسية للأطفال. ومنذ نحو عام كان الشذوذ يتسلل إلى كل مكان فى تمبرتاون، وهى المدينة التى نادرًا ما يلتقى فيها الناس إلا أعداد قليلة جدًا مع أشخاصًا منحرفين جنسيًا.

وكانت هذه الحملات وحملات أخرى كثيرة مثلها كان الهدف منها مراقبة حدود الميل للجنس المغاير، والتى كانت أسسها المعيارية آخذة فى الاهتزاز. ولقد اعترف المحافظون فى نفس الوقت بأن الحدود التى تفصل بين عالمى الجنس المغاير والجنس المثلى، قد تم اختراقها وزعموا أنه من الأهمية أن نعزز ونقوى هذه الحدود. وأراد مواطنو هذه المدينة الصغيرة المحافظة على معنى الهوية والتضامن والحميمية مع بعضهم بعضًا. فى وجه ما يهدد المجتمع. لقد خلق الشواذ ضوضاء وجلبة. ووضعوا تهديدات لما سمّاه زيجمونت باومان زالفضاء الاجتماعى المشاكس uncontintions[٧]. وقد استغل اليمين المخاوف من أنه إذا أصبح الشواذ أعضاء كاملين فى المجتمع، فهذا سيقلب إحساس المدينة بذاتها؟

ويخبرنا علماء الاجتماع أنه لكى تخلق الإحساس بالنظام الاجتماعى الذى يجب أن تقيمه كل المجتمعات يتم خلق الانحرافات وتتم معاقبتها أيضًا. «عندما يصبح خط الحدود غير واضح» كما كتب كاى إيركسون، فإن أعضاء المجموعة قد تميز وتسمى نوع الانحراف الذى لم يكن سلوك القائمين به ملحوظًا من قبل[٨]. وعملية التسمية بالخطورة تدلل على وجود هؤلاء فى المجتمع «تمامًا كيف تكون قواه مرعبة فى الواقع»[٩]. أنها توضح ما هو مقبول وما هو غير مقبول ومن ينتمى إلى المجتمع ومن لا ينتمى إليه. ويبدو أن الحدود تصبح أكثر أهمية أثناء فترات التغير الاجتماعى السريع، كما أن الحدود الجغرافية الاجتماعية تصبح أقل مركزية[١٠]. وفى هذا البلد (الولايات المتحدة) وأثناء العقود القليلة السابقة دخلت أعداد غير مسبوقة من النساء سوق العمل. كما أن عولمة الاقتصاد جعلتنا أقل فأقل اعتمادًا على الإحساس بالمكان ومعناه، اقتصادياً أو ثقافياً. وسكان مدينة أوريجون الصغيرة الذين استهلكوا إعلامًا يأتى من أطباق الأقمار الصناعية. ويعملون فى شركات إدارتها وتشغيلها من الخارج ومن مناطق بعيدة فى العالم، أصبحت هذه المدينة الصغيرة خاضعة لمثل هذه المسائل وعمليات التحديث الأخرى. والشعور بالتماثل المحلى رمزياً، كما يكتب ريتشارد جنكنز، هو فى بعض الأحيان «الدفاع الوحيد المتاح»[١١].

كيف يمكنك أن تتصور الشعور بالهوية بشكل أفضل، فال «نحن» أكثر من بلورة إحساس واضح بما يمقته المرء؟ كم هو رائع أن تؤكد على نقاء شخص أكثر من التخلص من القذارة. لقد كان الشواذ على ما يبدو هم الملف المناسب تمامًا سواءً أكان من

يدعمون الاقتراع السرى بشكل شخصى يعرفون أى شواذ أم حتى إذا ما كانوا يعتبرونهم تهديدًا حقيقياً لمجتمعهم. فهم على صلة قليلة بالموضوع. وعندما نسأل ما إذا كان الشواذ قد أدخلوا أجندتهم إلى المدن الصغيرة مثل مدينته، فإن الناشط فى المدينة المجاورة. والذى كانت حملته ضد «الحقوق الخاصة» كان بالفعل فى الطريق إلى الإجابة أنهم لم يفعلوا ذلك. وليقل «لنفعلها» لذلك فإننا نعرف أننا لن نواجه أى مشاكل فى المستقبل»(١٢).

استجابة تقدمية

لم تكن هذه الحملات تستمر بدون معارضة. ففى تمبرلاند مثلها مثل كثير من المجتمعات الصغيرة فى أنحاء أوريجون، كانت محل اهتمام المواطنين الذين كانوا يسودهم الميل الجنسى للنوع الآخر. فحاولوا أن ينظموا أنفسهم لهزيمة هذه الأفكار الجديدة الغريبة. واستخدم اليسار لغة مجموعة المصالح الليبرالية. حيث تحدثوا عن أهمية الاحتواء والتسامح وشرور العنصرية، أمام الشواذ الذين يستحقون الحقوق المدنية كما يرون. جميعنا نستحق الحقوق المدنية. ادعى الجناح اليمينى المضاد أن الشذوذ مسألة اختيارية وهناك احتمال أن يكون موجودًا فينا جميعًا، ورأى مؤيدو حقوق الشواذ الليبراليون أن السحاقيات والشواذ مجموعة ثابتة من الأفراد الذين ولدوا شواذًا والذين يحتفظون بممارستهم الجنسية خارج المجال العام. لذلك فإنهم لا يشكلون أى تهديد للناس الصالحين فى تمبرلاند. وباختصار فإنهم استخدموا «النموذج الإثنى» للشذوذ الجنسى. وهو نموذج يتخيل الحدود الجنسية حدودًا صلبة. ولا تتغير ولكنهم فشلوا فى تحدى فكرة أن الجنس المغاير وحده هو الطبيعى والعادى والجميل. ومن ثم فإن المعنى الجيد والجهد الذى يقوم على توجيه خاطئ لهزيمة هذه الأفكار قد ثبت فشله. وعندما ظهرت أخيرًا من خلال الاقتراع السرى وجد أن مواطنى تمبرتاون قد دعموا هذه الأفكار بهامش ضيق. وفى ٣٥ مجتمعا آخر عبر أوريجون تمت الموافقة على أفكار مشابهة. ورغم أن الإجراءات أعلنت أخيرًا أنها غير دستورية. فقد أعطوا الخوف من الشذوذ شرعية جماهيرية جديدة.

وفى فترة السبعينيات أنشأت حركة تحرير السحاقيات الشواذ طريقة قوية وضخمة لرؤية العالم، وحاولوا مع نجاح مختلط إعادة تشكيل مجتمع أبوى مغاير الجنس. وفى التسعينيات اتخذت عدوًا خارجياً لإعادة إشعال الشعور لكونها قضية مُلحة وربط حركة السحاقيات الشواذ بمشروعها المبكر عن التحرير. هذا العدو فى صورة اليمين المسيحى الذى استهدف السكان الشواذ، وحاول أن يقلل من قيمة الحماية القانونية

الهزيلة، ويقيم حركة حية لمقاومة مثل هذه الحملات. وبينما شتت هذه الجهود اهتمام كثير من السحاقيات والشواذ من الناشطين، ولم يعد بقدرتهم الضغط أكثر بوجود أعباء أخرى مثل أزمة الإيدز فقد سمحت لهم بالتحرك وراء «سياسات الهوية» وهو النموذج الذى ساد تنظيم السحاقيات والشواذ منذ السبعينيات والدخول فى محادثات أوسع حول العدالة والسلطة والمواطنة. إلا أنه يظل مثال مدينة أوريجون الصغيرة يؤكد فشل التخيل لديهم. وعندما حط من قدرهم لكونهم مُنتهكين، فقد اختار أنصار حقوق الشواذ تصوير أنفسهم باعتبارهم أفرادًا عاديين مواطنين مطيعين للقانون. فشلوا فى التعامل مع الخوف المنتشر من تآكل الحدود الجنسية لتتحدى الاعتقاد بأن الجنس المغاير وحده هو العادى والطبيعى والصالح، أو إقامة علاقات بين الشواذ والمجموعات الأخرى المستهدَفة بالهجوم.

وعلى المستوى القومى تكرر نموذج مماثل. ففى صيف ١٩٩٨ وضعت عدة منظمات لأجنحة يمينية ورقة كاملة فى عدة صحف قومية، وصورت فى الإعلان صورة امرأة ادّعوا أنها كانت فى السابق سحاقية أو شاذة، لكنها الآن أصبحت امرأة مستقيمة، ويقول الإعلان إنه من خلال الصلاة والتحكم فى النفس يمكن أن يصبح الشواذ والسحاقيات بشرًا مستقيمين. فالشذوذ ليس فطرة ولد عليها الإنسان. إنه اختيار. بعد ظهور الإعلان بفترة قصيرة قام اتحاد مجموعات حقوق الشواذ بما فى ذلك صندوق تمويل حملة حقوق الإنسان، أكبر لوبى - جماعة ضغط - للشواذ بوضع إعلان صفحة كاملة فى صحيفة نيويورك تايمز صوّر عائلة أمريكية مبتسمة. وهم ديف وروث ووتريرى وابنتهم البالغة من العمر ٢٠ عامًا مارجى السحاقية، وهى مصوّرة فوق التعليق التالى «نحن دليل حى على أن العائلات ذوى الأبناء والبنات الشواذ والسحاقيات يمكن أن يكونوا أسرة كاملة سعداء ويستحقوا ما وعدت به هذه البلاد العظيمة» والإعلان كالتالى:

ابنتنا السحاقية هى نور عيوننا ... نحن نفهم الآن بكل قلوبنا وروحنا أن مارجى إنسانة كاملة وديناميكية تمامًا مثل ابنتنا الرائعة الأخرى التى تميل إلى الجنس الغيرى .. نحن عائلة أمريكية نموذجية، لنا جذور قديمة فى قلب أمريكا. ونحن نحب كنيستنا، ومجتمعنا وريف مينيسوتا الجميل .. ونمارس ركوب الدراجات ونتزلج عبر البلد. نحن جمهوريون والشواذ وعائلاتهم متدينون. ويوافق كل كبار خبراء الطب، على أن الشواذ أصحاء وسعداء مثل بقيتنا(١٣).

وهذه الصورة التى تؤكد على فكرة أن السحاقيات والشواذ مثابرون جادون فى أعمالهم، يعيشون فى أسرة. يلعبون من داخل خطاب اليمين المسيحى. وهى صورة تعزز الفهم الإثنى «لهوية الشاذ» والاعتقاد فى أننا لا نستطيع أن نفعل شيئًا حيال ذلك، فقد ولدنا بهذه الطريقة. وهم إذ يفعلون ذلك يفشلون فى عمل مشاكل للجنس المغاير والمعيارى ويتحدون ثنائية الشواذ وغير الشواذ. وعلى المدى البعيد فإن إستراتيجيات المواطنة هذه سوف تعمل ضد السحاقيات والشواذ من الرجال وثنائيى الجنس والمغيَّرون لنوعهم وتحالفاتهم. وليس من المستغرب أن الحملات ضد حقوق الشواذ لن تنتهى. ففى عام ١٩٩٨، أبطل الناخبون فى ولايتين قانون فى اتحاد الولاية يحظر التفرقة ضد السحاقيات والشواذ من الرجال. و«قانون الدفاع عن الزواج» الذى يقر بأن الزيجات المغايرة فى الجنس فقط سوف يكون معترفًا بها قانونيًا. وقد استقبل هذا القانون تأييدًا كبيرًا فى الكونجرس وفى ولايات عديدة. هذه التطورات وأخرى غيرها تعتبر رائعة رمزيًا. لأنها تشكل مسار النقاش العام حول مسألة الميل الجنسى فى مجتمع يتسم بكون مثل هذه المناقشات تعد قليلة، وتحدث على فترات متباعدة.

لقد هزم المحافظون المسيحيون على ما يبدو حركة السحاقيات والشواذ فى ملعبهم. اتخذوا فكرة تحرير الشواذ بأن تقسيم الشواذ وغير الشواذ (الميل للجنس المغاير) يسهل اختراقها. وهم يستخدمون ذلك فى الجدل ضد حقوق الشواذ. وهم يرفضون نموذج الأقلية لإثنية الشواذ فى مقابل فكرة منتشرة عن القدرة الجنسية. ولكنهم يستبدلون حركة تحرير الشواذ بنظرة إنسانية عميقة والاعتقاد بأن الشذوذ يفرض التهديد. وهناك دفاع اليسار عن الشواذ باعتبارهم مجموعة أقلية نظيفة ناجحة، وليس هناك إلا القليل لما تفعله حيال غير الشواذ وهو أمر غير مرضٍ بالمرة. وقد فشلت فى معالجة الخوف المنتشر من أنهم «هم» ربما سيصبحون «نحن».

وقد فشلت فى ربط الدفاع عن حقوق الشواذ برؤية أوسع للمساواة. بمعنى آخر أن الشذوذ يضع تحديًا للنزوع الطبيعى نحو الجنس المغاير المعيارى. وهى تتحدى فكرة أن الحدود الجنسية ثابتة على مر العصور. وكما بينت لنا حالة أوريجون، إن اليمين لا يمكن أن يخوض حربًا ناجحة من خلال لعب لعبتهم الخاصة ودعم هذه الحدود. مثل هذه الإستراتيجيات تفشل فى تحدى الحقيقة الجوهرية وهى: أن الحياة الجنسية فوضوية ضمنيًا وغير مستقرة ولا حدود لها.

نحو لغة جديدة للاختلاف الجنسى

من الواضح أننا فى حاجة إلى لغة جديدة، وطريقة جديدة للحديث حول النشاط الجنسى بحيث نتحكم فى فوضويته وتعقيداته. ونحتاج لطريقة مختلفة للحديث حول السحاقيات والشواذ من النساء وثنائيى الجنس ومن يحوّلون أنفسهم إلى نوع آخر. وعلاقتهم بالثقافة السائدة، بطريقة تنقلنا لما وراء النموذج الإثنى. والمحاولة الأكثر جرأة لعمل ذلك ظهرت تحت عنوان «المنحرف جنسيًا queer» وهو يجمع كل المخالفين بمن فيهم ثنائيو الجنس. والمتحولون جنسياً وحتى بعض العاديين من ممارسى الجنس المغاير فى الحرب لتوسيع تعريفنا بمن نطلق عليهم عاديون. بدلاً من حجب نشاطهم الجنسى فى تبادل للوعد الأجوف للقبول الاجتماعى. فإن منظرى المنحرف جنسيًا والناشطين يطرحون على بساط البحث أفكار الثنائية التى ترتبط بالنشاط الجنسى(١٤).

ولكن نظرية المنحرف جنسيًا وبسبب كثافة مفرداتها تصعب ترجمتها لمستمعين من غير الصفوة. ونظرية المنحرف جنسياً لن تذهب بعيدًا فى مساعدتى فى الاشتراك مع أمى التى تفتقر إلى التعليم الجامعى، والتى لا تزال تعتقد أن ممارستى للسحاق هو خطؤها بطريقة أو بأخرى. وبالتأكيد لن تحرك مشاعر الناس الذين أتحدث معهم فى مدينة أوريجون الصغيرة، والذين فى الغالب لا يكرهون المنحرفين جنسيًا. لكنهم لا يزالون غير قادرين على تصور لماذا تجب حماية الشذوذ بالقانون.

ومن ثَم فإن ما لدينا فى الولايات المتحدة الأمريكية هو حركة السحاقيات الشواذ المقسمة بين دافعين: رغبة المواطنة والرغبة فى الانتهاك كما عبر عنها جيفرى ويلس بشكل جيد ذات مرة(١٥). لدينا حركة المواطنة التى تبحث عن حماية الحقوق المدنية، وهى تستفيد من الفهم الإثنى للشذوذ الذى يصور الشواذ فئة ثابتة لا يمثلون أى تحدٍّ للنزوع للجنس المغاير. ولدينا حركة أخرى أصغر على هامش هذه الحركة، والتى لديها فهم مختلف اختلافًا ضئيلاً للنشاط الجنسى، لكن لديها مشكلة فى تقديم نفسها للجماهير. وتسعى سياسات المواطنة إلى الاندماج فى النظام الاجتماعى وسياسات المنحرف جنسياً إلى انتهاك وتحدٍّ بشكل جوهرى الأسس التى تم بناء عليها تخيل حقوق المواطنة. والأولى تؤكد على القتال من أجل الحصول على المساواة («نحن مثلكم تمامًا ونريد نفس الحقوق») بينما تؤكد الأخيرة على الاختلاف («نحن هنا، منحرفون جنسيًا، وقد تعودنا على ذلك»).

الأولى تتعامل مع تقسيم (الشواذ - المغايرين) باعتباره شيئًا مُسلمًا به، ويستمرون فى الاشتغال بتحقيق المساواة بين الجانبين. والثانية تسعى للهجوم على التقسيم ذاته.

هذان الدافعان المواطنة والانتهاك موجودان داخل حركة السحاقيات والشواذ منذ بدايتها. وهما فى الحقيقة يميزان كل الحركات القائمة على الهوية. ولكن بما أننا قريبون من نهاية القرن، فإن حركة السحاقيات والشواذ فى الولايات المتحدة الأمريكية تبدو مقسمة أكثر من ذى قبل بين هذين المعسكرين. ويبدو أنهم يعملون بأهداف متعارضة على نحو متزايد. وفى عين الجماهير والعامة، فإن جهود المنحرفين جنسياً فى تحدى النزوع للجنس المغاير عادةً ما تبدو فى الغالب أنها تعزز الاعتقاد الواسع الانتشار بأن السحاقيات والشواذ مختلفون بطريقة ما أساسية. وبشكل نهائى غير قابل لإلغاء أكثر منه مُقوّضًا لأسس هذا الاختلاف. ولكن شكرًا للدعم المالى العظيم القادر من منظمات التيار السائد للشواذ. فقد أصبحت هناك نظرة محافظة للشذوذ لها وجودها فى المجال العام.

وفى عام ١٩٩٧، أعلنت الأخوة العالمية لكنائس المجتمع الكونى، أكبر طائفة دينية للشواذ المسيحيين فى الولايات المتحدة وحملة حقوق الإنسان أكبر لوبى (جماعة ضغط) لحقوق الشواذ عن خطة مشتركة لتنظيم «مسيرة ألفية للمساواة» وفى أبريل عام ٢٠٠٠ فى واشنطن دى سى اقترحوا حدثًا أشد غرابة من المسيرات الثلاث للشواذ السابقة أعوام ٧٩، ٨٧، ٩٣، وهى المسيرة التى قد توضح إقرار الشواذ «بالإيمان والعائلة». وكما شرح ذلك بعض المنظمين نحن نريد أن نوضح أننا ناضجون مثلهم، وقادرون على العمل تمامًا مثلهم. «هذه بلدنا ونحن ندفع ضرائبنا»[١٦]. وبالتأكيد معظم السحاقيات والشواذ يدفعون ضرائبهم، ولكن القتال أكثر كثيرًا من أن يكون ما يتعلق بالحقوق ببساطة «نسخة كربون» من العاديين الذين يمارس الجنس الغيرى. وأكبر من حق تحقيق التكامل داخل بناء العائلة التى تعطى امتياز الزواج للزوجين ممارسى الزواج الأحادى، على حساب مجموعة متنوعة من أشكال العائلة الموجودة فى الواقع.

وكثير من السحاقيات والشواذ يرغبون فى أن يكونوا مواطنين وجزءًا من النظام الاجتماعى. ولكنهم يريدون أن يفعلوا ذلك بشروطهم. وأثناء وجودهم داخل هذا النظام الاجتماعى يريدون أن يضعفوه وأن يدمروه. وأفكار التحدى المرسلة عن من وماذا يعنى أن تكون عاديًا وطبيعيًا؟

كلتـا الصـورتـين السـائدتـين للسـحـاقـيـات والشـواذ أو وجـود المنحـرفـين جنسـيـاً يمكن رؤيتـهـمـا فى الـولايات المتـحـدة. المواطنين ضـد المنتـهكين. ولنر الطريقـة التـى ينظر بهـا معظم السحاقيات والشواذ ويفكرون بها حـول هويتنا الجنسية بوصفها طريقة تقليدية وانتـهـاكًا فى نفس الوقت. والمنحـرفـون جنسـيًـا لن يكونوا عـقـلاً واحـدًا فى مسـألة معنى النشاط الجنسى، وكيف يترجم إلى حركة سياسيـة. ولكن الوقت قد حان لتدشين حـركة مكرّسـة لمعـرفـة أن الأقليـات الجنسـيـة هم من الداخل والخـارج فى نفس الوقت. وليس الأمـر نـفسـه مع البـشـر المسـتـقـيـمين وليـسـوا مـخـتلفين جـذرياً عنهم. وبدلاً من البـحـث ببسـاطة عن التكامل أو الوقـوف بعيـدًا عن النظام البـائس. علينا أن نتـحـدى الفرضيـات التى تعـرف بهـا نظم العـائلة، والحـمـيـمـيـة، والمجـتـمـع. والمسـاواة. يجب أن نـبـحث عن الاندماج فى النظام الاجتماعى، وفى نفس الوقت علينا بالأسـاس تحديه.

هوامش الفصل السابع

١ - ميتشيل فوكوه تاريخ النشاط الجنسى (المجلد الأول)،

The History of Sexuality, vol. 1 (New York: Random House, 1980); Mary Mcintosh, "The Homosexual Role". Social Problems 16 (1968): 262 -70.

٢ - ستيفن إبشتاين، سياسة الشواذ الهوية الإثنية، حدود نزعة البنية الاجتماعية.

" Gay Politics. Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism". Socialist Review 17 (1987): 9 -50.

ليزا كين وسوزان جولدبيرج «أغراب فى مواجهة القانون: محاكمة الشواذ».

Lisa Keen and Suzanne Goldberg, Strangers to the Law: Gay People on Trial (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998).

٣ - ستيفن إبشتاين «حركة الشواذ والسحاقيات فى الولايات المتحدة»

" Gay and Lesbian Movements in the US", in Barry Adam, Jan Willem Duyvendak, and Andre Krowel, eds., Gay and Lesbian Movements Since the 1960s (Philadelphia: Temple University Press, 1999).

٤ - سارة دايمون «ليس بالسياسة وحدها: التأثير الدائم للحق المسيحى»

Not By Polictics Alone: The Enduring Influence of the Christian Right (New York: Guilford, 1998).

٥ - جانيس إيرفين،

"A Place in the Rainhow: Theorizing Lesbian and Gay Culture", in Steven Seidman, ed., Queer Theory/ Sociology (Cambridge, Mass: Blackwell, 1996).

٦ - ليزا دوجان،

" Queering the State', Socialtext 39 (1994): 1 - 14.

ديدى هيرمان،

The Antigay Agenda: Orthodox Vision and the Christian Right (Chicago Press, 1997).

٧ - زيجمونت بومان،

Postmodern Ethics (Oxford: Blackwell, 1993), p. 63.

٨ - كاى إيركسون،

Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance (New York: John Wiley and Sons, 1966), pp. 8 – 19.

٩ - روبرت سكوت.

" A Proposed Framework for Analizing Deviance as a Property of Social Order", in Robert Scott and Jack Douglas, Theoretical Perspectives on Deviance (New York: Basic Books, 1972), p. 29.

١٠ - كاى إيركسون، Wayward Puritans

١١ - ريتشارد جنكنز،

Social Identity (New York and London: Routledge, 1996), p. 107.

١٢ - جو موسلى،

" Charter Measure Makes Battlefield of Junction City", Eugene Register - Guard, June 12, 1993.

13 - New York Times, July 19, 1998, p. 19.

١٤ - انظر على سبيل المثال، دايانا فوس: نظريات السحاقيات/ نظريات الشواذ.

Inside/ Out: Lesbian Theories, Gay Theories (New York: Routledge. 1991).

إيف كوسفسكى سيدشفيك،

Epistemology of the Closet (Berkeley: University of California Press), 1990.

١٥ - جيفرى ويك، أخلاق مبتدعة: القيم الجنسية فى عصر عدم اليقين،

Invented Moralities Sexual Values in an Age of Uncertainty (New York: Columbia University Press. 1995).

١٦ - إليزا سوسومون صوت القرية،

Village Voice, June 29. 1998, p. 63.

الفصل الثامن

التنوع واللا مساواة والمجتمع:
الأمريكان من أصل أفريقى والملونون فى الولايات المتحدة

جى. بلين هدسون

وصف أليكسيس عام ١٨٣٥، الولايات المتحدة أمة مكونة من «ثلاثة أجناس» السكان الأصليون وأشخاص إما من أصل أوربى أو من أصل أفريقى[1]. وبينما تسكن هذه الأجناس الثلاثة فى نفس الإقليم، فإن الأمريكيين الأصليين والأمريكيين الأفارقة لم يُنظَر لهم أو يعاملوا بنفس القدر من المساواة مع المستعمرين الأوربيين وسلالاتهم. ويمكن القول بشكل مختلف نوعًا؛ إن التنوع العرقى لم يكن مرادفًا لمساواة الأجناس، وهذه اللا مساواة قد تم استدماجها مبكرًا فى التاريخ الاستعمارى الأمريكى. وعلى هذا الأساس فقد نشأت الولايات المتحدة «كدولة عنصرية» أمة من المستعمرين (وأبناء عمومتهم المهاجرين من نفس الجنس). والمُستَعمر ومن فقد أملاكه (الأمريكيون الأصليون) والمستعبَد (الأفارقة) مع هؤلاء الذين لا ينسجمون داخل فئة عرقية واحدة (ونعنى الأحرار من الشعوب الملونة) وهم يشغلون مكانة هامشية أو «متوسطة». فى مثل هذه الدولة فإن الانقسامات على أساس النوع الاجتماعى والإثنية والطبقة وما بداخله من أعراق بين هؤلاء «البيض» كانت أقل أهمية من الاختلافات بين الأجناس فى المكانة والظروف وفرص الحياة[٢].

ولذلك فإن الولايات المتحدة منذ أصولها الاستعمارية حتى الوقت الحاضر، لم تكن تنوى أن تكون أو ستصبح يومًا مجتمعًا قوميًا يتضمن أعراقًا مختلفة. ولكن ما عليه هذه الأمة هو ما قد تم وصفه بدون حدود تم ترتيبها سابقًا حول ما قد تصبح عليه

هذه الأمة. ومن هذا المنطلق فإن الأسئلة المتعلقة بمعنى المواطنة الأمريكية للأمريكان الأفارقة، والشعوب الملونة الأخرى التى طرحها فريدريك دوجلاس فى خطابه عام ١٨٥٢، المسمى «الخامس من يوليو» وهو خطاب ظل صادقًا عندما ألقى خطبته الأخيرة العظيمة دروس الساعة فى عام ١٨٩٤ ولا يزال قوياً وملحًا حتى اليوم[٢]. هل يمكن أن تكون «الدولة العنصرية» مسألة عادلة؟ هل يمكن أن يوجد مجتمع حقيقى بدون عدل ومساواة؟ هل المجتمع ممكن فى «الدولة العنصرية»؟ وما معنى مجتمع Community فى مجتمع ذى بنية مقسمة تاريخياً وثقافياً من خلال العرق؟

ومن السخرية أن هذه الأسئلة ليست فقط التى تظل بدون إجابة، ولكن هناك إجماعًا اجتماعيًا عريضًا فيما يتعلق بشرعيتها طالما الأسئلة لا تزال محيرة حتى فى فجر الألفية الجديدة. ولسوء الحظ فإن القوة التى تفرض السيادة السياسية والاقتصادية والثقافية هى أيضًا القوة التى تضفى العالمية على القيم ورؤية العالم للمجموعة المسيطرة، وهى التى تبرر مكانتها وما تتمتع به من امتيازات ونعنى خلق عدسات تفسيرية مشوهة. ولهذا السبب فإن الصياغة التصورية والإجابات الموضوعية المزعومة عن هذه الأسئلة الرئيسية عادةً ما يتم ترشيحها من خلال عدسات الأساطير العنصرية التى تخترق كلاً من الثقافة الأكاديمية الأمريكية والثقافة الشعبية. لذلك فإن نظريات العرق والمجتمع فى الغرب ما بعد الصناعى تميل نتيجة لذلك إلى تجاهل أو تسفيه التنوع أو تجنب هذه الأسئلة معًا من خلال افتراض أن طرق حياة مجموعة عرقية واحدة، يمكنها أن تخدم باعتبارها معيارًا قانونيًا بالنسبة للآخرين. ولهذا السبب فالكثير من الرؤى المقبولة على نطاق واسع بالنسبة للجنس والمجتمع تعد غير كافية.

أولاً: العرق ليس له تأثير بيولوجى وهو حقيقة بسيطة من حقائق العلم الإمبريقى الحديث. غير أن الفكرة القياسيه للعرق باعتباره «تصورًا اجتماعياً» كبديل للنزعة الحتمية البيولوجية القديمة، تسمح بالمراجعة والتوضيح كما يلاحظ برلين.

وبينما يعتبر الاعتقاد بأن العرق قد تم تصوره اجتماعياً اكتسب وضعًا ينطوى على امتياز فى المناقشات العلمية المعاصرة، نجده قد كسب بعض المعارك العملية القليلة. والقليل من الناس يصدقونه وعدد أقل من الناس ينشغلون به. والفهم الجديد للعرق قد غير السلوك قليلاً إذا لم يكن على الإطلاق. ربما يكون ذلك لأن النظرية ليست سليمة تمامًا. فالعرق ببساطة ليس تصورًا اجتماعيًا، إنه نوع

خاص من التصور الاجتماعى فهو تصور تاريخى. والحقيقة أنه مثل التصورات التاريخية الأخرى. وأشهر شىء بالطبع اعتباره طبقة، لا يمكن أن توجد خارج الزمان والمكان(٤).

والشىء **الثانى**، أنه أمر حاسم ليس للتساوى بين الفروق العرقية ومن ثم حدد تصوريًا وبنى اعتمادًا على الشكل المرئى والموروث «لعلامة» لون البشرة مع الاختلافات الإثنية التى تعتمد على الاختلافات الثقافية والقومية داخل مجموعة عرقية أكبر. وببساطة فإن الفروق الإثنية داخل نفس المجموعة العرقية تختفى، كما أن التبادل الثقافى يؤدى إلى التشابه على مدى جيل أو أجيال أكثر. غير أن التبادل الثقافى لا يستطيع تغيير لون المرء، لذلك فإن المجتمع متعدد الأعراق و«خط لون متعاقب» يكون فيه التبادل الثقافى ممكنًا لكن التشابه يجمد. تاركين الشعوب الملونة «كلهم يميزهم لون مخالف. ولا يوجد مكان يلجأون إليه»(٥).

والأمر **الثالث**. والذى قد يكون الأكثر ضررًا هو: فرضية أن «شهادة» الملونين لصالحهم وكوسيلة لإقامة مصداقية لتجربتهم «غير مقبولة» فى الخطاب السياسى أو الأكاديمى حول العرق والمجتمع. ومن هنا خرجت فرضية أن الأشخاص ذوى الأسلاف الأوربية فقط هم القادرون بموضوعية ومنظور متزن على رؤية حياة البشر فى أسلاف غير أوربية. وهى فرضية تُردِّد صدى صورة نمطية عاشت لقرون ماضية فيما يتعلق بحدة القوى العقلية للملونين.

ولا يزال هؤلاء الذين كانوا ضحايا وبناة العالم الحديث لا يحتمل أن ينظروا إلى العالم أو السكان ذوى الامتيازات الأكثر. كما سوف ينظر هؤلاء السكان إلى أنفسهم(٦). وسجلات حياتهم فى الماضى والحاضر تمثل كتلة من الأدلة الموثوق بها تبين لنا كيف نشأت «الدولة العنصرية» الأمريكية، وكيف استمرت وتم تخليدها وكيف يمكن أن يحدث لها تحول.

المجتمع فى أمريكا المبكرة
المُستعمِر والمستعمَر - المهمَش - المستبَعد

إن الدولة العنصرية الأمريكية لم تنشأ إما بالمصادفة كلية أو بتصميم واعٍ كلية. ولكنها كانت أمرًا ما لا يمكن تجنبه، رغم أنه ربما أنها تعد نتيجة غير متوقعة لأصول الولايات المتحدة باعتبارهم «مستوطنين أوربيين» لمستعمرة، وفى الفترة ما بين ١٦٠٧ و١٨٤٠ اكتسب واستوطن المستعمرون البريطانيون ثم من بعد ذلك مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ملايين الأميال المربعة فيما بين ساحل الأطلسى ونهر الميسيسبى.

وهذه المساحة الشاسعة من الأرض كانت مسكونة بالفعل، من وجهة نظر الأمريكيين الأصليين، وكانت المستوطنات الأوربية تمثل عملية غزو واستعمار تمت خلال عدة مراحل مميزة. المرحلة الأولى «الاتصال الأول» شملت الاكتشافات الأوربية التى تلتها إقامة مستوطنات صغيرة كانت عادةً معرضة للهجوم وغير محصنة. ولما كانت مرحلة الاكتشافات تعتبر فترة سلام. كانت العلاقات بين السكان الأمريكيين الأصليين والأوربيين تتميز بالقبول وتبادل المساعدة والتجارة وعقد المعاهدات. وسُمح للأوربيين باحتلال أراضى السكان الأصليين، واعتمدوا على مساعدات الأمريكان الأصليين للبقاء على قيد الحياة، بينما تمت إزالة الغابات والبدء فى إعداد الأرض للزراعة. ونقصد فى أثناء «فترة الجوع» فى المستعمرات الأولى. وخبرات المستوطنات الإنجليزية الأولى فى جيمس تاون وبليموث توضح هذه الظاهرة بالصور. ولما كانت مرحلة الاكتشاف عنيفة (كما هى الحال مع الإسبان فى فلوريدا فى الجنوب الشرقى والجنوب الغربى) فقد أصبحت المستوطنات الأوربية ممكنة بعد أن ضعفت مجتمعات الأمريكيين الأصليين من خلال الهزيمة العسكرية والأمراض.

وفى المرحلة الثانية. وبعد أن استقرت المستوطنات الأوربية. وأخذت فى التوسع. كان زحف السكان البيض إلى أراضى السكان الأصليين أمرًا لا يمكن تجنبه. لأنه لا توجد أراضٍ أخرى متاحة يمكنهم التوسع فيها. وتم انتهاك الاتفاقيات الأولى، الأمر الذى أدى إلى الاحتجاج وأحيانًا كثيرة لأعمال عنف انتقامية من جانب السكان الأصليين ضد المستوطنين البيض ومستوطناتهم. هذه الأعمال الانتقامية بدورها استُخدمت من المستوطنين البيض دليلا على «خيانة طبع الهنود» ومبررا لإبعاد «الوجود الهندى المتوحش» عن الحدود.

والمرحلة الثالثة تميزت بالصراع الذى أدى إلى الغزو العسكرى. بدأت مواجهات على نطاق صغير أو نطاق واسع بين المستعمرين والأمريكيين الأصليين. وتم تدمير قرى ومحاصيل السكان الأصليين، وتعرض السكان الأصليون من الهنود الحمر إلى مجازر أو الأسر وحتى بيعهم فى بعض الأحيان عبيدًا فى البحر الكاريبى (بل وفى أفريقيا). وفى أوقات أخرى تم استخدام تكنيك الحرب البيولوجية من جانب الأوربيين، فعلى سبيل المثال أُرسلت إلى الهنود الحمر بطاطين بها عدوى الجدرى. وخلال هذه الحروب أيضًا كان الأوربيين يبنون حصونًا على الجبهة ونقاطًا حصينة نمت وطورت لتصبح بعد ذلك مستوطنات قوية مثل بيتسبرج وسينسيناتى ولويسفيل، كما أنها سهلت الاختراق الأوربى لداخل أمريكا الشمالية.

والمرحلة الأخيرة أتت بإزاحة الأمريكيين الأصليين من أماكنهم وطردهم. وانسحق الأمريكيون الأصليون فى النهاية أمام الأعداد الضخمة من الأوربيين. وأحيانًا بالجوع والمرض. وبحثًا عن السلام هذا إذا نجوا من الحروب، تم الضغط على الأمريكيين الأصليين ليوافقوا على تنازلات أبعد عن أراضيهم. وانسحب الباقون على قيد الحياة إلى أراض أعمق فى البرية، أو تم فى سنوات تالية إجبارهم على العيش فى محميات(٧).

وبهذه الطريقة اعتُرِف بالمستوطنين البريطانيين والحكومات الاستعمارية البريطانية، وأخيرًا حكومة الولايات المتحدة، وتم تجاهل دعاوى الأمريكيين الأصليين بالأرض، معتمدين على موقف أكثر تميزًا فى الوقت الحالى. بمعنى آخر، إن هذه الادعاءات اعترف بها بشكل قانونى وشرعى عندما تخلى عنها السكان الأمريكيون الأصليون للبيض من خلال معاهدة أو اتفاقيات البيع دفعة واحدة. بمعنى أن حق التخلى أو البيع يفترض الملكية السابقة والحق الشرعى فى التصرف فى الملكية. وإلا كانت هذه الادعاءات فى الغالب لا ينظر إليها عندما تتداخل مع الحركة العنيفة باتجاه الغرب للاستيطان الأبيض، ونعنى عندما كان السكان الأصليون «غير متعاونين». ووراء الأساطير وكل صور الالتزام بالقانون والمراجعات التاريخية، تظل حقيقة أن أمريكا الشمالية استُعمرت بالقوة ودُفعِ سكانها الأصليون إلى حافة الانقراض بالقوة.

وهذه العملية باعتبارها جزءًا من الاستعمار الأوربى للعالم الجديد لم تكن بدون تبرير فى كل من الدين والإيديولوجيات المتطورة للعرق، كما مثلتها الكلمات التى تشعرك بالقشعريرة. والتى كتبها كريستوفر كولومبوس فى يومياته فى ١٢ أكتوبر ١٤٩٢، بعد هبوطه على أرض الكاريبى. وبالنظر إلى العلاقة المثالية بين شعب تاينو (أرواك) الكاريبيون والإسبان، يقر كولومبوس وبدون تحفظات «يجب أن يكونوا خدمًا صالحين ولديهم عقلية جيدة. أعتقد أن من السهل تنصيرهم، لأنه يبدو لى أنهم ليس لديهم دين. فليسعد الرب. سأحمل معى ستة منهم عند رحيلى إلى سموك(٨)».

ولما كان الأمريكيون الأصليون فى السهول العظمى وأقصى الغرب أقل عددًا، لذلك كانت المقاومة الأكثر فاعلية للأمريكان الأصليين ضد توسع مستوطنات البيض فى أمريكا الشمالية، قد انتهت فى الشرق مع موت القائد الشونى العظيم «تيكومش» عام ١٨١٣، وغالبًا ما تم إنكار المضمون الكامل لتاريخهم من خلال بخس تقدير أعدادهم بتقديرات أقل مما كانت عليه فى الحقيقة، وعدم تمثيل ما كانت عليه مجتمعاتهم من تعقيدات، وذلك لأن الاستعمار كان سيصبح «على ما يرام» إذا كانت أعداد هؤلاء

البدائيين أقل فى طريق تقدم حضارة أكثر تفوقًا. ما تبقى من هؤلاء البشر لا يحسب حسابه، إلا أنه وبطبيعة الحال لم يستطع وربما لم يرغب الاستعمار فى إنتاج مجتمع يشتمل على المستعمرين والمستَعمرين.

لقد جلب كثير من المستعمرات الأوربية الموت وتفريغ المكان من السكان الأصليين لأمريكا. وتم بناء المستعمرات الجديدة والتى أصبحت مربحة بفضل عمل ملايين الأفارقة الذين تم إحضارهم بغير إرادتهم إلى العالم الجديد. ودخل أول الأفارقة إلى أمريكا الشمالية البريطانية فى أغسطس ١٦١٩ وتحديداً فى (جيمس تاون). وكانت أعدادهم قليلة وأحوالهم غامضة. وبسبب احتياجات العمل فى المستعمرات المبكرة. كانت تقابلها بشكل أساسى خدم يعملون بعقود موثقة وهم من البيض أيضًا. وقد تم اختراع البناء التشريعى والقانونى للعبودية الأمريكية ببطء، ثم أخذ فى النمو ما بين ١٦٤٠ و١٦٨٠ على عكس الوضع الكاريبى. وفى أمريكا الإسبانية والبرازيل التى كانت كلها مستقرة فى القرن السادس عشر منذ بدايته عام ١٥٠٠، وأصبح مجتمعًا للعبيد ينمو مع منتصف القرن السابع عشر ما بعد ١٦٥٠. والعبودية فى صورتها المكتملة النمو فى العالم الجديد كانت لها ثلاث خواص كل منها غير مسبوقة فى التاريخ الإنسانى.

لقد أصبح هؤلاء المستعبدون ملكا منقولا وعبيد ملكية خاصة. كان استعبادهم دائمًا وطول حياتهم، وتورث حالة العبودية تلك لتمتد من أحد الأبوين بوصية إلى أبناء الشخص.

والشىء غير العادى والأكثر غرابة أن العبودية كانت عرقية، ففى القرن الثامن عشر بدءً من ١٧٠٠ أصبحت العبودية وقفًا على الأفارقة فقط، ومن هم من نسل الأفارقة. ومن خلال هذا الإطار المؤسسى امتزجت فى القرن الثامن عشر تجارة العبيد الكبيرة ومعدل المواليد المرتفع لينتج نموًا سريعًا و«كريولية»: Creolization سريعة للسكان السود (بمعنى ظهور جنس مختلط بين السكان السود من أصل مختلط). وسرعان ما أصبح الأفارقة أفارقة أمريكان. فعلى سبيل المثال زاد تعداد الأمريكان الأفارقة من ٢٠٫٠٠٠ فى سنة ١٧٠٠ معظمهم كانوا مولودين فى أفريقيا إلى ٧٥٧٫٠٠٠، عشرون بالمائة فقط كانوا مولودين فى أفريقيا. وذلك فى وقت أول إحصاء رسمى فيدرالى عام ١٧٩٠، ومع توسع «مملكة القطن» فى القرن التاسع عشر. وبرغم انتهاء تجارة العبيد الدولية (من الناحية القانونية) عام ١٨٠٨. كان فى أمريكا ٤٫٤ ملايين أمريكى أفريقى فى الأمة بحلول عام ١٨٦٠، جزء منهم فقط أو نحو واحد بالمائة كانوا من مواليد أفريقيا[٩].

ولتبرير الروابط الإنسانية باعتبارها «خيارًا إيجابيًا» اعتمد المستعمرون الأوربيون على الماضى الأوروبى والأمريكى لخلق الأسس الاجتماعية والثقافية «للدولة الأمريكية العنصرية» وأصبح المُستعمرون مواطنين من الدرجة الأولى فى الولايات المتحدة مبدئيًا وهم القادمون من الجزر البريطانية. لكن هناك ٦٠ بالمائة من الأمريكيين البيض فى أواخر القرن الثامن عشر من مواليد بريطانيا أو أسلافهم من مواليد بريطانيا. ولذلك فإن «الجنسية» الأمريكية لم تكن بوتقة لكل السكان الذين عمروا الولايات المتحدة أو حتى مزيج من الأوربيين البيض الذين يسكنون البلاد وكان الأمريكى إنجليزيًا معدلا[١٠]. إضافة إلى أن هؤلاء المستعمرين الأوائل كانوا أيضًا يسود بينهم المذهب البروتستانتى من حيث ميولهم الدينية، وهم متوحدون بقوة بأساطير شعبية عن تفوق العرق الأنجلو - ساكسونى. وكثير من مؤسسى الديمقراطية الأمريكية كانوا مدافعين مخلصين كرسوا جهودهم لهذه الأسطورة الأنجلو ساكسونية. توماس جيفرسون على سبيل المثال. كان على إيمان راسخ بأن استقلال الولايات المتحدة سوف يسمح بالتعبير الكامل عن الهبه الأنجلو ساكسونية: الحكومة الديمقراطية[١١].

إن استدماج هذه الأسطورة استبعد أقليات السكان الأمريكان المهمين من إمكانية العضوية فى المجتمع القومى منذ البداية. وقد تم تحقيق ذلك:

أولاً: ضمان نوعين فقط من الحقوق تم تعريفهم وحمايتهم بخطاب القانون الأمريكى: حقوق الأفراد وحقوق الأغلبية. ونظرياً أنشأ دستور الولايات المتحدة حكومة تعتمد على قاعدة «الأغلبية» مع حماية حقوق الأفراد، والتى تمت إضافتها من خلال «ميثاق الحقوق: BILL OF RIGHT» إلا أن قاعدة الأغلبية "Majority" كانت فى الحقيقة قاعدة الرجال البيض الأثرياء تحت مظلة مجموعة قوانين تم تصميمها من جانبهم لحماية أملاكهم وامتيازاتهم.

ثانيًا: كان ظهور الديمقراطية التى أسستها من خلال معنى عرقى صارم للمواطنة الأمريكية. وإنكار حقوق هؤلاء الذين تم تعريفهم على أنهم ليسوا مواطنين. فعلى سبيل المثال أنه حتى التصديق على التعديل الرابع عشر (١٨٦٨) لم يكن هناك تعريف للمواطنة فى الولايات المتحدة فى دستور البلاد. وكان من المفترض ببساطة أن هؤلاء الذين كانوا مواطنين فى الولايات المتعددة عند التصديق على الدستور وإقراره سيصبحون آليًا مواطنين فى الولايات المتحدة. وهو الوضع الذى سيرثه أبناؤهم من

مواليد الولايات المتحدة. وتحت متن هذه القوانين الناجمة عن ذلك، كان معظم الأمريكان الأفارقة (أكثر من ٩٠٪) كانوا مستبعدين ويعتبرون ملكية خاصة. هؤلاء الذين لم يكونوا فى حكم الأرقاء المستبعدين، ونعنى الأحرار من الأشخاص الملونين قد احتلوا مكانة أقل يشوبها الغموض. من الناحية القانونية فقد كانوا رعايا وليسوا مواطنين. أما السكان الأصليون فكانوا خارج الجسم السياسى للدولة واعتبروا رعايا للحكومة التى اعتبرت أراضى السكان الأصليين أملاكًا للدولة وأراضى الولايات المتحدة. وكان النساء من البيض والبيض الفقراء مواطنين، ولكن مواطنين ذوى حقوق محدودة فمثلاً لم يكن من حقهم التصويت. بمعنى آخر أن دستور الولايات المتحدة قد مكن هؤلاء الذين كتبوه وصدقوا عليه. البيض. الذكور وأصحاب الأملاك ذوى الميراث الأوربى الشمالى الذين كانوا من البروتستانت حتى وإن لم يكونوا منتسبين إلى الدين على الإطلاق[١٢].

ثالثًا: فهم مؤسسو الدولة أنها لن تخدم أى غرض فى تقييد هؤلاء الذين يمكن أن يكونوا مواطنين إذا لم تفرض قيود مشابهة على مَن سيصبح مواطنًا. وبالتالى فإن أول قانون للهجرة والتطبيع (١٧٩٠) قد حدد المؤهلين للمواطنة فى الولايات المتحدة ليكون قاصرًا على «البيض الأحرار»[١٣]، لذلك لم يكن الأشخاص الملونون داخل الولايات المتحدة وحدهم هم الذين تم استبعادهم بل الأشخاص الملونون عبر العالم كله تم إقصاؤهم من التأهل لأن يصبحوا مواطنين فى الولايات المتحدة.

وفى هذا السياق كانت النية أن تكون الولايات المتحدة قائمة على التنوع على أسس إثنية وليست عرقية. وهذا معناه إمكانية أن تكون المواطنة مفتوحة فقط أمام المسيحيين الأوربين الآخرين. إلا أن ما هو ابعد من ذلك وهو أنه حتى الأوروبيين الذين انحرفوا عن المعايير الإنجليزية أو المسيحيين قل الترحيب بهم والذين يتسببون أكثر فى الصراع الاجتماعى، وكان وجودهم مثيرًا للغضب. ولا يزال هؤلاء المهاجرون الذين حدث لهم تبادل ثقافى عبر جيل أو اثنين يمكن استيعابهم، لأن العلامة المرئية للون تعرّفهم بأنهم «بيض» وبمعنى أنه لا يمكن تمييزهم نظريًا عن البيض الآخرين. وهناك تيار أمريكى رئيس ومجموعات معينة فقط مسموح لها بالسباحة فى هذا النهر الرئيسى.

وقبل أن يطوَى القرن التاسع عشر حدث تقدم فى وجهات النظر الراديكالية فيما يتعلق بالعرق والهوية القومية على نحو متزايد. واستخدمت ورقة «بيان المصير: Manifest Destiny» التى تفترض حق الأمريكان البيض فى الحكم من «البحر إلى البحر المشرق» لتعطى

مبررًا ومسوّغًا لحرب المكسيك ولغزو أراضى «هنود السهول». وفى أوربا ترسخت اتجاهات مماثلة استنادًا إلى جذور الهنود الأوربيين من الشعوب القوقازية، وعلى تفوق الشعوب الألمانية، الذين يعتبرون الآن الآريين وهم فرع من الجنس الأبيض الأنجلو ساكسون و«أقرب أبناء عمومتهم». هذا المفهوم للتفوق لم يكن عرقيًا فقط racistوإنما أيضًا إثنياً على افتراض أن الأوروبيين الشماليين كانوا متفوقين على كل الأوربيين الآخرين وحتى القوقازيين (من نماذج الغالين Gallic والعبيد والشرق أوسطيين)، وأدنى من هؤلاء كل الأجناس البشرية الأخرى(١٤). ورغم أن معظم الأمريكيين تعرضوا لمشاكل عميقة من جراء هذه المقارنة، ولكن من الواضح أن الاختلاف بين مجموعة الأساطير mythology العرقية الأمريكية، وآراء أدولف هتلر لم يكن الفارق بينهم طفيفًا للدرجة التى تجعلنا فى الواقع لا نرى للفارق معنى.

ولكن مع استمرار وجود الأمريكيين الأصليين خارج الحدود الطبيعية للمجتمع الأمريكى، يظل الأمريكيون الأفارقة مندمجين داخل هذه الحدود. وفى اتصال وثيق وأحيانًا حميمى مع البيض الأمريكان. ولكن هناك تناقضا ظاهرا فالأمريكان الأفارقة يُنظر إليهم ويُعاملون من عدة نواحٍ باعتبارهم غرباء أكثر بالنسبة لهذا المجتمع، وللجنس البشرى أكثر من كونهم شعوبًا أصلية. ومن هذا المنطلق كانت هناك مجموعة واحدة شاذة بدون تعريف محدد لمكانها فى الدولة الأمريكية العرقية، والتى توضح هذا التعارض. هذه المجموعة هى الأمريكيون الأفارقة الذين لم يكونوا مستبعدين، كالأشخاص السود والأحرار فى أمة كانت المكانة المتوقعة للأمريكى الأفريقى هى العبودية والرق، احتل الأمريكيون الأفارقة مكانة غامضة فى أمريكا ما قبل الحرب. وبهذا المعنى برغم تدمير مجتمعات السكان الأصليين الأمريكان، وعدم إنسانية العبودية، فقد كانت معاملة الأحرار الملونين «كاختبار ورقة عباد الشمس» للاتجاهات العرقية الأمريكية، وربما يكون أفضل مثال لفرص أمريكا والإخفاق المبكر للنضوج كمجتمع متعدد الأعراق.

وبحلول عام ١٨٣٠ وبعد جيل واحد من نهاية العبودية فى الشمال. مثّل الأحرار من الملونين بالكاد نحو ١٣.٥ فى المائة من كل الأمريكيين الأفارقة. إلا أنهم فى معظم الأقاليم فى الولايات المتحدة كانوا مقيدين بشدة فى حقوقهم السياسية والفرص الاقتصادية، وبصفة عامة نظر إليهم باعتبارهم طبقة دنيا. غير أنهم بعد أن تم إقصاؤهم من عضوية المجتمع الأمريكى، تحدى الأحرار من الملونين شرعية إقصائهم، وكرغبة فى البقاء بنوا مجتمعاتهم الخاصة. وفى النهاية حققت هذه المجتمعات

المُقصاة. والتى عادةً ما اشتملت على بعض العبيد من سكان المدن. كتلة حرجة من حيث حجمهم وكثافتهم. حتى إنهم انطلقوا فى وجه رفض البيض والتفرقة العنصرية فى تطوير مؤسساتهم وبنيتهم التحتية ونظامهم الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية مع المجتمعات المحيطة من البيض. ورغم افتقارهم إلى القوة والثروة، أوجدت هذه المجتمعات المتطورة فرصًا لساكنيها لاحتلال أدوار ومكانات مغلقة عليهم فى المجتمعات الأكبر. فعلى سبيل المثال. القيادة وأوضاع المكانة العليا. والملكية الخاصة. وامتلاك الأعمال(١٥). وهذا النوع من العزل الطائفى لم يكن اختيارًا من جانب الأمريكيين الأفارقة (أو أى ملونين آخرين) ولكنه واقع اجتماعى فُرض عليهم من جانب البيض الذين صمموا على إبقاء التبعية العرقية وعلى المسافة الاجتماعية والوضع المتوسط للملونين الأحرار. وكان هو النموذج الأصلى فى التعامل مع الشعوب الملونة التى وصلت أخيرًا مثل الأمريكيين المكسيكيين والآسيويين. وللأسف هذه المكانة امتدت لتشمل كل الأمريكان الأفارقة الأمريكيين بعد الحرب الأهلية باعتبارها خيانة وقحة للوعد بالعتق والحرية. وبهذه الطريقة دعت الولايات المتحدة نفسها باعتبارها «دولة عنصرية» اختارت أن تظل دولة عنصرية حتى بعد الانقراض الافتراضى للأمريكيين الأصليين ونهاية العبودية.

المأزق الأمريكى المستمر:
المجتمع والعزل العرقى والدمج العرقى

ومع بدايات القرن العشرين كان العزل العرقى زطريقة حياةس يدعمها القانون الأمريكى. وتم تحديد المجتمع على أساس قانونى فى مصطلحات استبعادية عرقياً. وأياً كانت الوظيفة التى قام بها الملونون فى مجتمعاتهم الخاصة لم تكن ظاهرة فى العادة للأمريكان البيض، فهم يرونها على أنها مهمة فقط ما لم تصطدم بحياة المجتمع الفعلية. هذا المجتمع يشمل هؤلاء الذين كانوا أو يمكن أن يصبحوا بطريقة أو بأخرى أمريكيين، كما تحدد شرعيتهم بالقانون وعادة ما كان بياض البشرة الحد الأدنى من المؤهلات اللازمة لعضوية المجتمع. ولقد تعلم المهاجرون من الإثنيات الأوربية هذا الدرس مبكرًا وجيدًا. فمثلاً برغم قرون من القمع والتمييز العنصرى لمجموعات من أدنى مستوى فى التدرج الهرمى الإثنى كالإيرلنديين واليهود. يمكن أن يصبحوا من «البيض» فى الولايات المتحدة. رغم أن هذا التصنيف العرقى لم يعزلهم عن كل صور التمييز العنصرية فإنها ضمنت لهم الاستيعاب الكامل ودائمًا ما يكون هناك آخرون تحتهم فى التدرج الهرمى العرقى الأمريكى(١٦). كما يذكر ديريك بيل:

إن الشعوب السوداء هم الأوجه السحرية فى قاع بئر المجتمع. حتى أفقر البيض، هؤلاء الذين يجب أن يعيشوا حياتهم على مستويات أقل ممن فوقهم، يكسبون تقديرهم لذاتهم بالنظر إلينا. ومن المؤكد أنهم يجب أن يعرفوا أن حريتهم تعتمد على فك قيودهم. وبالعمل معاً فقط يكون النفاذ ممكناً. ومع الوقت كثيرون منهم يصلون، ولكن معظمهم ببساطة يتفرجون يقفون مشدوهين بالحفاظ على عدم الكلام ليحتفظوا بنا حيث نحن بأى ثمن ندفعه نحن أو هم(١٧).

والأكثر من ذلك. أنه بسبب التدرج الهرمى العرقى الأمريكى الذى بنى على اللون. نجد مجموعات جميلة الطلعة أو ذات بشرة بيضاء فى خليط من أفراد ذوى بشرة شقراء ومن جماعات داكنة أخرى تتوحد مع طبقات أعلى منهم فى هذا التدرج. (ونعنى البيض الأمريكيين) وليس مع هؤلاء الذين يشبهونهم أو من ذوى اللون الداكن. وبعبارة أخرى، أن الكثير كما فى أمريكا الإسبانية والبرازيل حيث حصل الملونون على مكانة بإبعاد أنفسهم أكثر من انضمامهم إلى الآخرين من مجموعتهم. وبالتأكيد من خلال إبعاد أنفسهم من التوحد مع مجموعات أقل فى المكانة الاجتماعية لأنهم داكنون أكثر(١٨).

ومن منظور معظم البيض. كان هذا النوع من عدم المساواة أمرًا طبيعياً، لا يجوز الاعتراض عليه وهو مفيد. كما كانت علاقات الأجناس «جيدة» لأن الانعزالية جعلت الأمريكيين الأفارقة غير مرئيين بشكل آمن. غير أن الأمريكيين الأفارقة والشعوب الملونة الأخرى رأوا العزل على ما هو عليه وليس على أنه نظام كريم للتسوية العرقية، ولكن محاولة سمجة وانحطاط فى الدرجة للحفاظ على امتيازات البيض، وقد كانت استجابتهم بالمبادرة بالاستمرار فى الكفاح من أجل المساواة والتمكين. وتدوين هذا الكفاح تم خلطه وإدماجه مع محصلته، وفى هذا التناقض المركزى فى الحياة الأمريكية للجيلين الماضيين الأخيرين: وهو رغم أنه مجتمع غير انعزالى من الناحية القانونية ولكن يظل مع ذلك «دولة عنصرية». ويتطلب حل هذا التناقض إطار عمل مختلفًا قليلاً أو نموذجًا قياسيًا يحدد مكانة الأمريكان الأفارقة والشعوب الأخرى من الملونين فى السياق الكونى. فى هذا الإطار فإن الغرب الرأسمالى والديمقراطى يعتبر (الولايات المتحدة وغرب أوربا) بمثابة «العالم الأول» ويمثل الشرق الشيوعى السابق (الاتحاد السوفيتى والدول الداخلة فى منظومته السابقة) «العالم الثانى» والدول النامية فى أفريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا تمثل العالم الثالث. والسكان غير الأوربيين مثل الأفارقة

الأمريكان الذين يعيشون فى جماعات أقليات محصورين جغرافيًا فى المستعمرات السابقة للبيض يمثلون «العالم الرابع» بمعنى أنهم الخاضعون للاستعمار الداخلى أو الاستعمار الجديد الداخلى[١٩]. ولنضع ذلك بشكل مختلف نوعًا، فإن التمييز الحيوى بين مجموعات العالم الثالث والعالم الرابع، أن كليهما مضطهد من جانب البيض، والاضطهاد والقمع الواقعان على العالم الثالث لهما أصل خارجى (ويصل عبر الحدود الدولية) بينما قمع واضطهاد العالم الرابع يحدثان داخل نفس الأمة أو المجتمع أو حتى نفس الحى. لذلك فإن سلطة ووجود البيض محجوبة عن غالبية الناس من شعوب العالم الثالث. ولكنها ظاهرة للأشخاص الذين يعيشون تحت ظروف العالم الرابع.

وتواجه مجموعات العالم الرابع مشاكل فريدة فى نوعها، وكلها قد تبدو مألوفة تمامًا للشعوب الملونة التى تعيش فى الولايات المتحدة. فمثلاً باعتبارهم أقلية عددية، لم يمكنهم العتق ورفع الاستعمار سياسيًا أو اقتصاديًا أو يجعلهم قادرين على الرقى بثقافتهم باعتبارهم أغلبية أو ثقافة قومية. وإذا كانت مجموعات العالم الرابع تبحث عن الحكم الذاتى داخل الأمم المضيفة host، فمن المرجح أن يجدوا أنفسهم ليس فى مكان منفصل دائمًا ما يشبه مستوطنات البيض وسط بحار من الشعوب المعادية، ولكن فى محميات أو دول البانتو .Bantustan وأكثر من ذلك وبرغم الإعجاب العاطفى بخطاب القوميين لا توجد أسس منطقية أو تاريخية لافتراض أن مجموعات العالم الرابع يمكنها السيطرة على المؤسسات العامة، أو إقامة أبنية حكمهم السياسى الذاتى أو البنية الاقتصادية كما لو أن المجالات الأخرى للدولة الكبيرة والاقتصاد السياسى لم يكن لهما وجود.

كما أن مجموعات العالم الرابع وجدت أيضًا على مستويين من الواقع الاجتماعى. ففى الولايات المتحدة نجد أحدها تم فرضه من الخارج بواسطة الأمريكيين البيض من خلال إقامة حدود وفئات اجتماعية. والممارسات القمعية التى تؤثر على كل أفراد المجموعة بدون أى سبب آخر إلا بسبب جنسهم. والثانى يأتى من الداخل من الأفراد ونوعهم الاجتماعى وطبقتهم وتنوعهم الثقافى والإثنى عن المجموعة العرقية الأكبر[٢٠]. وكما هو واضح من الأمثلة تم تصنيف الناس إلى لاتينيين، أمريكيين أصليين أو آسيويين يمكنهم الاعتزاز بمئات النقط المختلفة أدبيًا للأصل القومى أو الإثنى. والشىء الأقل وضوحًا هو التنوع الإقليمى بين الأمريكان الأفارقة، أو المدى الذى استمر فيه السكان الأمريكان الأفارقة فى استيعاب المهاجرين من الأفارقة ومن جزر الهند الغربية[٢١]. لذلك وجدت درجة هائلة من التنوع داخل وبين مجتمعات العالم الرابع

وبينما يمكن أن تكون مثل هذه الأشكال من التنوع الداخلى مصدرًا للقوة يمكنها أيضًا أن تجعل المجموعات معرضة لتكتيكات (التقسيم والحكم) بمعنى «فرق تسد».

إلا أنه تظل مجموعات العالم الرابع ذات قوى محدودة وهم بعيدون عن كونهم بلا قوى نهائيًا. وطبيعة ومصادر قوتهم عادةً ما تكون خفية. فمثلاً لأنهم دائمًا يوجدون فى الأمم الأكثر ثراءً والأكثر قوة، فإن مجموعات العالم الرابع بشكل عام تستمتع بمستوى معيشة يفوق هؤلاء الذين يعيشون فى العالم الثالث من أبناء عمومتهم بل وأفضل من كثير من البيض. وبفضل أعدادهم، فإنه رغم قوة العمل وقوتهم الشرائية باعتبارهم مستهلكين وقوتهم الانتخابية، نادرًا ما نظر إلى مجموعات العالم الرابع باعتبارهم أعضاء أصليين بين المضيفين أو فى المجتمع الأمريكى. مما يجعل هذا المجتمع ممكنًا ولا يمكن تجاهله.

ومن الواضح أن إنهاء الانعزال القانونى أدخل عدة عوامل جديدة وغير مسبوقة إلى المعادلة الاجتماعية الأمريكية مع بعض العواقب فى بعض الحالات التى أصبحت من الممكن الاعتراف بها فقط. إن تصور العرق قد تم تحديثه ليلائم مجتمعًا لم تعد فيه عملية التصنيف العرقى هى التى تحدد أين يجب أن يعيش المرء، أو يعمل أو يذهب إلى المدرسة أو الكلية أو مع من يمكن للمرء آن ينشئ علاقات حميمة. ولكن تظل التغيرات فى القانون لم تنه الانعزالية أو وهو الشىء الجوهرى، لم تنه النزعة العرقية الاستبعادية وعدم المساواة بين الأجناس المختلفة، وببساطة نجد أن من صنعوا القانون ومن يدعمون القانون ومن كسروا القانون فى الغالب هم «نفس الناس» وبمعنى آخر أن الانعزالية تشبه كثيرًا العبودية فى السابق، كانت وسيلة وليست غاية، وكما لاحظ برلين أن التصورات التاريخية والأدوات التى تمت بها صياغة هذه التصورات تتم باستمرار لتلائم الظروف الجديدة[٢٢]. لم تخلق عملية إزالة القيود القانونية مجتمعًا أمريكيًا واحدًا، ولكن خلقت بدلاً منه عدة فضاءات اجتماعية جديدة أو أبنية على هامش المجتمع الأمريكى، ونعنى على الحدود بين جماعات العالم الرابع والعالم الأول. وعلى سبيل المثال فإن الأبنية الجديدة صغيرة ومتعددة الجنسيات (مناطق مختلطة) داخل المجتمعات يتفاعل فيها البيض مع الملونين فى أماكن رسمية كالمدارس والعمل، وغالبًا ما تتم من خلال علاقات شخصية وبدرجة من التكرار والمساواة غير مسبوقة فى التاريخ الأمريكى. ومعظم الأمريكيين لا يزالون يتزعمون الحياة الانعزالية بدرجة كبيرة، ولكن نهاية الانعزالية القانونية صنعت مثل هذه المناطق المختلطة أو إمكانية صياغة مجتمعات أولية: proto communitie[٢٣]. غير أن عدم المساواة العرقية التى يمكن

قياسها ظلت موجودة وبدرجة كبيرة باعتبارها مشكلة أساسية ومعقدة تواجهها مجموعات العالم الرابع مثل الأمريكيين الأفارقة والملونين فى الولايات المتحدة. وفى التحليل النهائى لا يمكن أن يوجد هناك مجتمع أمريكى جمعى، مادام عدم المساواة العرقية والإصرار على الظلم موجودين. وكما لاحظ هوج برايس:

الاختبار النهائى، هو إذا ما كنا أخيراً نمد الحلم الأمريكى ليشمل كل الأمريكيين. وأسس هذا الحلم تتكون من فرص اقتصادية وقوة اقتصادية عظمى لهؤلاء الذين يلعبون حسب قواعد المجتمع، وجودة تعليم تجهز كل الشباب لأن يلعبوا دوراً . والتعاطف مع هؤلاء الذين لا يستطيعون[٢٤].

وهذه اللا مساواة تعد واقعًا على نحو عميق. فمثلاً نشرت الأمم المتحدة دليل التنمية البشرية "Human Development Index" الذى يقيس المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية مثل الدخل، ما يتم إحرازه من تعليم ومعدلات الوفاة والجريمة ... إلخ إلخ، وذلك لخلق نوعية حياة يتم حساب معدلها بالنسبة لكل أمة. وفى عامى ٩٣، ٩٤ فإن نوعية الحياة فى الولايات المتحدة كانت فى المستوى ما بين الخامس والسابع فى العالم يتفوق عليها قليل من البلاد الإسكندنافية واليابان. غير أنه عند تناول بيانات الدليل والتمييز على أساس الجنس، فإن الأمريكيين البيض، وإذا تم التعامل معهم باعتبارهم أمة منفصلة يستمتعون بأعلى مستوى معيشة فى العالم. فى نفس الوقت وفى نفس الأمة فإن الأمريكيين الأفارقة واللاتينيين إذا عُوملوا باعتبارهم أممًا منفصلة كان الترتيب واحدًا وثلاثين وخمسة وثلاثين[٢٥]. وكمقياس للمقارنة فإن الأمة الصغيرة الكاريبيه فى باربادوسا. وهى مستعمرة سكر إنجليزية سابقة. كان ترتيبها فى العشرينيات.

وهكذا عندما ينظر للولايات المتحدة من المنظور العالمى. فإنها فى الواقع قد تم تحديدها أو أكثر على أساس عرقى، وهى أمة لا تسودها المساواة على نحو درامى تحت حكومة واحدة، ولكنها موجودة تحت ظروف معظمها موجود فى العالم النامى.

وكمثال على الأثر المحدود للدمج العرقى، قبل عام ١٩٥٠. كان متوسط دخل الأسرة من الأمريكيين الأفارقة ما بين ٤٠ إلى ٥٠ بالمائة من متوسط دخل الأسرة من البيض الأمريكيين. ونتيجة لإصلاحات الحقوق المدنية ارتفع معدل دخل الأسرة الأمريكية الأفريقية لأكثر من ٦٠ بالمائة فى عام ١٩٧٠. وبالتوازى مع هذا نمت الطبقة المتوسطة من الأمريكان الأفارقة بحجم نسبى من ١٠٪ تقريبًا من السكان السود فى عام ١٩٥٠ إلى ما يزيد على ٣٠٪ فى عام ١٩٧٠.

غير أن التقدم كانت حياته قصيرة ،لأن دخل الأمريكيين الأفارقة قد هبط هبوطًا شديدًا فى عام ١٩٨٠، وبسبب السياسات الارتدادية العنصرية لفترتى ريجان وبوش. ورغم أن المنزلة الاقتصادية للأمريكيين الأفارقة قد عادت للصعود مرة ثانية مع اقتصاد كلينتون فى التسعينيات، فإنها عادت فقط إلى مستويات السبعينيات. ونظرًا لأن مكتسبات الاقتصاد الأسود فى التسعينيات الذى حدث باعتبارها توابع ثانوية لاقتصاد قومى قوى فى فترة سياسية محافظة، ومثل هذه المكتسبات قد تكون معرضة للخطر بشدة مع أى هبوط اقتصادى جوهرى. حتى مع الأخذ فى الاعتبار المكتسبات المسجلة منذ ١٩٥٠ فإن الطبقة المتوسطة من الأمريكيين الأفارقة (وما فوق ذلك) تمثل فقط ٣٠٪ من السكان الأمريكيين الأفارقة. بينما تمثل الطبقة المتوسطة والطبقة العليا من الأمريكان البيض نحو ٦٠٪ من السكان البيض. ولما كان الأمريكيون الأفارقة يكسبون فقط كما هو مرجح نصف دخل الطبقة المتوسطة، فقد كان هناك من ثلاث إلى أربع مرات يعيشون تحت خط الفقر الفيدرالى. وأعداد اللاتينيين والسكان الأصليين الأمريكيين تشبه كثيرًا أعداد الأمريكان الأفارقة.

وبينما تفترض هذه النماذج والإحصاءات أنها تعكس «وجهًا إنسانيًا» إلا أن الوجود والتكلفة الإنسانية لعدم المساواة الاقتصادية التى تأسست بشكل كبير عبر خطوط من العنصرية فى الولايات المتحدة قد أصبحت مذهلة حقًا. وفى عام ١٩٩٠ نحو واحد من سبعة أمريكان من البيض (يكاد يصل تعدادهم إلى ٣٠ مليونا) وأكثر من أربعة من عشرة أمريكان ملونون (يصل تعدادهم إلى ٢٥ مليونا) لديهم دخل عائلة سنوى تحت خط الفقر. وكانت غالبية الفقراء من كل الأجناس من النساء والأطفال، وعلى عكس النمط الشائع كان معظم الفقراء من العاملين(٢٦).

لذلك فإنه ومع فجر الألفية الجديدة، نجد أن الدليل التاريخى المتاح يشير إلى أن سجل التجربة الأمريكية فى التنوع فى أحسن صوره مختلط بلا جدال. فعلى سبيل المثال وعلى أحد الأطراف كانت هناك مجموعات قريبة نسبياً من الإنجليز من حيث العرق والدين والإثنية قد تم استيعابها بسهولة مع الوقت. بالنسبة لهذه المجموعات فإن فكرة أمريكا بوصفها «بوتقة انصهار» أو الملجأ الآمن كانت وظلت فكرة صحيحة.

وعلى الطرف الآخر كان هناك أشخاص ذوو أسلاف أفارقة، وبسبب أسطورة العبودية والعلامة المرئية للون البشرة ظلوا أقل استيعابًا داخل المجتمع. رغم أنهم، وهذه من الأشياء الساخرة، لهم علاقات طويلة وحميمة مع الأمريكان البيض، وهم

الأكثر ترجيحًا لقابلية التبادل الثقافى من خلال أسلوبهم الفريد. وبين هؤلاء وهؤلاء يقف فى «الوسط» اللاتينيون والآسيويون والقوقازيون من خارج أوربا، وهم غالبًا قابلون للاستيعاب من خلال التزاوج فيما بينهم والتبادل الثقافى.

والولايات المتحدة بالتأكيد أكثر من مجرد كونها دولة عرقية كما أنه ليس كل البيض الأمريكان يستمتعون بالمساواة الكاملة. وبجانب الملونين فإنه لا النساء من البيض ولا الفقراء من البيض يشاركون فى العائدات الكاملة للمواطنة الأمريكية. على أية حال إن صور عدم المساواة التى تعمل فى فترة ما بعد الحقوق المدنية. بسبب التوسع الانتقائى والمقنن «للفرص» والمكافآت المعطاة لقطاعات صغيرة من المجموعات المستغلة، قد أبقت على أساطير الفرصة والتنوع والتنقل الاجتماعى لأعلى السلم الاجتماعى حية، وقد أصابت بفاعلية التضامن بين المجموعات المقهورة من خلال تقسيمهم وعدم التعاون مع الكثير من القادة ذوى الكفاءة[٢٧]، وإذا كانت هناك «إستراتيجية كبرى» فسوف تشتمل على المطالب التكتيكية التالية:

- يجب أن تظل الطبقة الوسطى البيضاء كبيرة الحجم بما فيه الكفاية، وتمثل قطاعًا منتعشًا من السكان (٥٠٪) أو أكثر، ويجب أن يستمر أعضاؤها فى دعم الوضع الحالى الاجتماعى والاقتصادى الذى يعطى امتيازًا لـ ٥٪ أو ١٠٪ وعلى أسوأ فرض يؤيدون إصلاحات محدودة.

- إن نسبة الأشخاص الملونون المسموح لهم بالدخول إلى الطبقة المتوسطة يجب أن تكون كبيرة بدرجة كافية لخلق انقسام طبقى جوهرى داخل كل جنس، ولكنه صغير على نحو كاف (لا يزيد على ٥,٠ النسبة المئوية من الطبقة المتوسطة للبيض) لفرض تهديد تنافسى واقعى على الطبقة الوسطى من البيض.

- يجب الحفاظ على عدم المساواة الاقتصادية بالنسبة للنوع الاجتماعى كدعم لسيادة الذكور، ولكن امتياز النساء، وأن تكون من بين النساء البيض، يجب أن يكون متعادلاً، ولا يزيد على وزن حرمانها باعتبارها أنثى.

- ويجب أن يُصدر وهم الحراك الاجتماعى والاقتصادى لأعلى فى مجتمع جدير بالتقدير للأجيال القادمة من الأمريكيين وخاصة للفقراء والطبقة العاملة، الذين يجب أن يتعلموا تقدير النجاح والتنافس من أجل رموز مادية (كالأحذية والسيارات والمجوهرات) التى يمكن تسويقها بشكل مربح[٢٨].

وبالطبع والحقيقة فإن هذا التوازن الذى يعكس الإصلاحات وإعادة المفاوضات للأجيال الماضية. يمكن أيضًا النظر إليه على أنه تقدم، فلا أحد من هذه المجموعات يشعر بعدم المساواة كما كان الوضع عام ١٩٥٠ وبنفس القدر. لا أحد من هذه المجموعات الموجودة كانت قريبة من التكافؤ أو المساواة مع الصفوة من الذكور البيض حتى فى ظل اقتصاد كلينتون القومى، وسواء أكان بالمصادفة أم القصور الذاتى أو التصميم الواعى، فإن هذه الأقسام تحافظ على «الدولة العنصرية» وتسهم فى إدارة اللا مساواة من خلال تفكيك المجتمع الأمريكى.

فشل التكامل

مع أخذ هذه الخلفية فى الاعتبار. يمكننا الآن أن نكتشف المنازعات الجارية بين الأمريكان الأفارقة على زعم فشل التكامل والمزايا النسبية للتكامل مقابل الانعزالية التطوعية، وهو نزاع محفوف بالمشاعر الملتهبة ولا توجد تقديرات صغيرة للقضايا المزيفة أو الخلط وسوء التفسير التاريخى. وبين بعض الأمريكيين الأفارقة، يبدو هذا النزاع مركزًا حول ما إذا كان عليهم أن ينضموا للمجتمع الأمريكى، بينما يعكس فى المستويات الأدنى مرارة حادة وغضبًا من أجيال من البيض قاوموا الاندماج الكامل للأمريكان الأفارقة فى هذا المجتمع[٢٩].

وكانت الغالبية العظمى من الأمريكيين الأفارقة عبر التاريخ الأمريكى ملتزمين بتحويل الولايات المتحدة من زدولة عنصريةس إلى دولة ديمقراطية متعددة الأعراق. مثل هذا التحول يعنى استيعاب البعض ولكن بالنسبة لكثيرين تعنى إزالة الحدود القانونية للفرص والحماية المتساوية. وكما صرحت مجموعة كبيرة من المثقفين الأمريكيون الأفارقة مثل دى بوا DuBois وكروز Cruse، على نحو متكرر أن إنهاء العزلة القانونية أو الاندماج كان هدف كفاح الأمريكيون الأفارقة منذ فترة الكساد الأعظم حتى فترة الحقوق المدنية[٣٠]. وفى مجتمع مندمج يستطيع الأمريكيين الأفارقة أن يعملوا ويتعلموا ويتصلوا بمن يريدون، وبمعنى أن يتكاملوا كما تمنوا أو كما يجب أن يتسامح البيض. وبالنسبة لمعظم الأمريكيين الأفارقة فى الثلاثينيات والأربعينيات لم تكن رؤيتهم للاندماج تشمل إغلاق أعمال السود المنفصلة أو منظمات السود أو مؤسساتهم، ولقد اعتقد قلة من الأمريكيين الأفارقة أن المجموعات العرقية المعينة والخاصة (ونُعنى الكنائس - النوادى الاجتماعية - منظمات الأخويات) لا تنسجم مع الحياة فى مجتمع مندمج على أساس شرعى. وقيل ببساطة إن الأمريكيين الأفارقة

أرادوا شيئًا ما أمريكيًا واضحًا: حرية الاختيار والوصول إلى منافع المواطنة الأمريكية بدون فقد للتقاليد والمؤسسات التى صيغت فى مجتمعاتهم المنفصلة أثناء فترة الانعزالية.

إن فكرة إمكانية تحقيق الاندماج بدون إستراتيجية صريحة لإنهاء عدم المساواة فى الدخل والثروة (ما أطلق عليه كروز مصطلح نزعة ليبرالية غير اقتصادية) مأخوذة إلى حد كبير مما جاء فى «المأزق الأمريكى» عند ميردال(٣١). بينما أساء ميردال تقدير تماسك النزعة العرقية الثقافية، فإن تقديره المتفائل زللمشكلة الزنجيةس والحلول الممكنة لها كان بالتصديق على «إقامة ليبرالية بيضاء» لمعظم الأمريكيين الأفارقة. وكان المأزق الأمريكى قد رد على نحو أكثر استساغة للأمريكان البيض من خلال التأكيد على أن العلاقة الحميمية مع البيض كانت لها أولوية أقل للأمريكان الأفارقة الذين كانوا مهتمين مبدئياً بالفرص التعليمية والاقتصادية(٣٢).

فإن هذه الرؤية فى جوهرها لأمريكا المندمجة تفترض أن وراء رمزية الاندماج فى المجال العام، تأكيدًا على أن الانفصال العرقى فى المجال الخاص للحياة نتيجة لاختيارات شخصية غير إجبارية. وبالطبع فهذه الرؤية كانت واحدة من الأفكار الخاصة بأمريكا المندمجة، والتى يمكن للبيض بها أن يحتفظوا بكثير من امتيازاتهم العرقية وحالة الإقصاء exclusivity(٣٣). بمعنى آخر قد يكون النموذج الشمالى لعلاقات الأجناس (ونعنى واقعية الانعزالية تمثل فرصة أكبر) مفروضًا من أعلى على بقية الأمة لتشبه كثيرًا المنزلة الوسطى للملونين الأحرار فى مرحلة ما قبل الحرب، وقد امتدت لتشمل كل الأمريكان الأفارقة والشعوب الملونة الأخرى بعد الحرب الأهلية. وتحولت مرحلة العفو المباشر لحركة الحقوق المدنية، وأخذت تتحدث عن الاندماج فى صورة إصلاحات جوهرية. تركت آثارها، بما يكفى على الأمريكيين الأفارقة كما لاحظنا من قبل، لدرجة تعرقل الحجم النسبى (للطبقة المتوسطة السوداء). وكان هذا التحول إنجازًا كبيرًا لكنه تحوّل لا يزال يترك كثيرًا من الأمريكيين الأفارقة بعيدين عن التكافؤ والتساوى. وقد تغير المجتمع الأمريكى كثيراً بهذه الإصلاحات كما تغيرت حدودها.

ولأن الولايات المتحدة ظلت «دولة عنصرية» أثناء وبعد فترة الحقوق المدنية. فقد انتهت العزلة القانونية بشروط كانت عادةً لصالح البيض أكثر من الأمريكان الأفارقة.

ونتيجة لذلك اتبع الأمريكان الأفارقة مسارين مميزين اقتصاديًا واجتماعيًا بعد إصلاحات الحقوق المدنية فى منتصف الستينيات.

إذ استفادت أقلية الطبقة الوسطى، بغض النظر عن المدى الذى يتم به توحدها مع التيار الرئيسى للقيم الأمريكية، استفادت من المزايا الكاملة للفرص الجديدة التعليمية

والتوظيفية، وشاركت فى فرص أقل تقيّدًا للوصول إلى المدى الكامل من الفضاء الأمريكى العام والمؤسسات العامة والخاصة. ومن السخرية أنها كانت تشبه كثيرًا حالة صفوة السود الأحرار صغار العدد قبل الحرب والطبقة الوسطى القليلة فى ظل العزلة القانونية، والدخل الأكبر نسبيًا أو الثروة سمحت لكثير من أعضاء هذه الشريحة من السود الأمريكيين بالابتعاد بأنفسهم عن الأمريكيين الأفارقة الآخرين. غير أنه وبسبب أن المجتمع الأمريكى لم يصبح أعمى الألوان، سرعان ما تعلمت الطبقة الوسطى من الأمريكان الأفارقة أن تشارك ببساطة نفس المستوى من مكاسب التعليم أو الدخل أو المكانة المهنية والتى لم تجعلهم أكثر قبولاً لدى معظم البيض.

بل والأكثر من ذلك، أخذ الكثير من «الطبقة الوسطى» من الأمريكيين الأفارقة، ثانية مثل الكثير من أبناء الطبقة القديمة وصفوة الملونين، يعتبرون أنفسهم مجموعة منفصلة داخل السكان الأمريكان الأفارقة. إلا أنه فى ظل العزلة دخلت هذه المجموعة ضمن المساحة الطبيعية. وتعرضت لنفس القيود العرقية التى اصطدمت بها جماعات الأمريكان الأفارقة والشعوب الملونة. ومع نهاية العزلة القانونية لم يعد الاحتواء الجغرافى ممكنًا، ودمرت الحدود العرقية فى بعض الحالات وتمت تقويتها فى حالات أخرى. وتشتت «الطبقة الوسطى» السوداء سواء بامتزاجها ببعض المجتمعات المجاورة أو مارست العزلة على نطاق عالٍ على أطراف المجتمعات الأمريكية الأفريقية، تاركين الثلثين الآخرين من السكان الأمريكيين الأفارقة «خلفهم» ولهذا فإن المكانة الاقتصادية لهذين الثلثين من أمريكا السوداء ونسبة مشابهة من اللاتينيين والسكان الأصليين لم تهتم، وتركت هذا الميراث ومشاكله بلا حلول. وفى هذا السياق فإن الجريمة والاختلال الوظيفى والمخدرات وفقدان الأمل إنما هى مجرد مظاهر للجيل الثانى والثالث لهذه المشاكل فى الوقت الحالى.

وبمعنى آخر. إن ترك المجتمع الأمريكى بنصف إصلاح فقط كانت له عواقبه التى لم يتوقعها أحد. ومع الطبقة الوسطى من الأمريكيين الأفارقة نكتشف أنها لم تكن ذخيرة للتفرقة العنصرية وصورة عرقية فقط، فإن العزلة النسبية للفقراء والطبقة العاملة من الأمريكيين الأفارقة (وخاصة فى المناطق الحضرية) كانت لها عواقب ثقافية واجتماعية تجاوزت المستويات الموضوعية الخالصة للفرصة ونوعية الحياة. وتعتبر العزلة العرقية حاليًا غير مرادفة للانعزال العرقى فى الماضى، وفى المجتمعات التى أصبحت الآن متجانسة اقتصاديًا وعرقيًا، فإن القيم الثقافية والسلوك أصبحت منفصلة من عدة جوانب عن التيار الرئيسى لتاريخ وثقافة الأمريكيين الأفارقة. ومما

يثير السخرية أن الشباب من الأمريكيين الأفارقة خاصةً يعيشون نفس الظروف المحدودة التى شكلت حياة آبائهم وأجدادهم، لكنهم يفتقرون إلى الإحساس بالهوية والبنية المؤسساتية التى خُلقت واستمرت فى المجتمع الانعزالى القديم للسود. لذلك فإن استجابتهم لهذه البيئة الاجتماعية غير الطبيعية تؤدى لنفس الشعور بالغضب والمرارة والإحباط، ولكن بدون الإطار العام الذى أثاره الإحساس العميق بالجذور فى ثقافتهم، وهو إطار لازم «لخلق الإحساس» بتجربتهم ومحاولة ابتكار إستراتيجيات لتغيير الظروف التى يعيشون تحتها. وبالطبع بتجاهلهم للكيفية التى خلقت بها هذه البيئة غير الطبيعية، فكثير من الأمريكان بمن فيهم الأمريكان الملونون يمكنهم أن يركزوا فقط على ما تخلقه البيئة نفسها من «ثقافة الفقر» مع كثير من التعبيرات عن المرارة المصحوبة بالرعب والإحساس بالدونية[٣٤].

ولم يكن الأمريكان الأفارقة أو الأمريكان البيض فى الأربعينيات أو الخمسينيات من القرن العشرين ليستطيعوا بسهولة التنبؤ أو توقع حالة التناقض المركزى فى العلاقات بين مجموعات الأعراق الأمريكية فى بداية الألفية الجديدة، إلا أن الإدراك المتأخر لمصالح مشكوك فيها بعين الناقد، إذا ما أُحسن تنظيمها فى التاريخ الأمريكى والميثولوجيا العرقية سوف يتم الاعتراف بأن السود والبيض يمتلك كل منهما وجهة نظر مختلفة جوهرياً بالنظر إلى الانعزال والفوائد المتوقعة منها. هذه الاختلافات أنتجت تسوية صعبة سوف تشطر المجتمعات الموجودة. وبدون إعادة تجميع الشظايا فى أبنية جديدة وأكثر حيوية.

وكما لاحظنا سابقًا، وخلال فترات العبودية والعزل يصبح افتراضيًا كل الأفارقة الأمريكان متشاركين أو متوحدين مع نفس (أفارقة وأفارقة أمريكان) الميراث ويعيشون نفس الظروف. ومثل هذه الروابط قد تبدو هى نفسها، ولكن كانت فى الحقيقة مختلفة نوعًا، وقد ظهرت عندما انتهى الانعزال القانونى، وعندما لم يعد الأمريكان الأفارقة مجبرين على أن يتجمعوا معًا فى «مجتمعات الإقصاء» ونعنى عندما اشتركوا فى تصنيف عرقى لم يعد يضمنون المشاركة فى الظروف ذاتها، والمجتمع الأمريكى الأفريقى القديم قد تصدع بين خطوط الطبقات العرقية الداخلية، وبينما أصبح الفقراء من الأمريكان الأفارقة من الطبقة العاملة أكثر انعزالية وعزلة عن التيار الرئيسى الأمريكى، فإن الأمريكيين الأفارقة من الطبقة الوسطى (والعليا الجديرة بالإهمال) قد وجدوا أن حركة انتقال التعليم والاقتصاد لأعلى لم تمحُ العلامة المرئية للون فى عقول معظم البيض من الأمريكان. أو بمعنى آخر الفقراء السود كانوا ببساطة

منسحقين أمام القوة المدمرة للعنصرية والفقر. ولأن الأمريكان البيض من الطبقة المتوسطة رفضوا - معظم الوقت - دمج السود من الطبقة الوسطى من السود باعتبارهم أكفاء مساوين لهم. ووجد السود من الطبقة المتوسطة أن «العنصرية لا تزال موجودة» والأدهى من ذلك، أنه وبسبب الشروط التى تم بناءً عليها إنهاء حالة الانعزال القانونى، ونتيجة لرد الفعل المحافظ الجديد فى السياسات الأمريكية، لم تكن هناك مجموعة أخرى على اتفاق لمعالجة هذه المشاكل ذات العلاقة التى بدأت فى الجيل الماضى.

وبسبب الاختلاف عن قادة ومفكرى الماضى، فإن إمكانية هذا التناقض لم تظهر أو تؤخذ بشكل جاد خلال فترة الحقوق المدنية. فمثلاً عمل الأمريكان الأفارقة على (ما ثبت أنه) فرضين متساويين لا شكلين متعلقين بالمجتمع والثقافة. وكان أحد الفرضين أن ثقافة ومجتمع الأمريكان الأفارقة بالتحديد يمثلان تراث العبودية والانعزالية. والتى سوف تنفصل مع تأهل الأمريكيين الأفارقة من مواطنين طبقة ثانية إلى المواطنة الكاملة. ويتصل بهذا الفرض الاعتقاد بأن البيض الأمريكان فى تجمعهم سوف يتصرفون بإيمان وشرف حسب نص وروح القانون الأمريكى. وفى ظل هذا النظام الذى أصيب بعمى ألوان فالشخصية والاستحقاق هما اللذان سيحددان من سيتقدم وإلى أى مدى.

والفرضية الثانية هى، أن ثقافة ومجتمع الأمريكيين الأفارقة سوف يقاومان بعناد ومثابرة حتى بعد رفع القوة الجبرية لقانون الانعزالية. هذه الفرضية يمكن فهمها لأن القليل من الأفارقة الأمريكان أو الأمريكان البيض خلال عقدى الأربعينيات والخمسينيات لم يعرفوا أى شىء آخر غير المجتمع الانعزالى، والذى فيه أعيد إنتاج الثقافة السوداء، فى كثير أو قليل ومن جيل إلى جيل. ولا يزال يكمن فى هذه الفرضية الاعتقاد بأن الثقافة الأمريكية الأفريقية كانت مجازًا مربوطة وثابتة داخل الأمريكان الأفارقة أكثر منها مجرد كتلة من القيم، وطرق الحياة التى يجب أن تُعلم (وتُعدل) من خلال جيل، وتعلّم على يد جيل آخر. وافتراضًا لا أحد يؤمن بأن الأمريكان الأفارقة سوف يحتاجون لعمل أى شىء فى هذا المجال. فمثلاً اختراع تصورات جديدة، وأبنية مؤسساتية مصممة للحفاظ على هوية الجماعة وتضامنها وتوجيه القوى السياسية والاقتصادية فى اتجاه المجتمع الجمعى pluralistic society.

وقد أثبت الجيل الماضى عدم صحة هذه الفرضيات، لأن مثل هذه الأبنية لم تخلق بعد، فبعض الأمريكان الأفارقة قد نجحوا باعتبارهم أفرادًا، بينما فشل الأمريكان الأفارقة فى التقدم باعتبارهم مجموعة. لقد غيّر عدم الاندماج معنى ومنزلة كل

مؤسسات السود العامة والسابقة. مثل هذه المؤسسات لم تستطع البقاء مدة أطول فى ظل القانون الأمريكى. ونعنى لقد أصبحت المدرسة الثانوية للسود مجرد مدرسة ثانوية أخرى أو «مستشفى السود» تحولت إلى مستشفى عام آخر. والأكثر من ذلك باستثناء كنائس الأمريكيين الأفارقة وبعض المجموعات الاجتماعية المدنية. ترتبت على الاندماج تغيرات متساوية فى تنظيمات الأمريكيين الأفارقة الخاصة وأعمالهم. وتحديداً إلى المدى الذى يجعل مثل هذه المنظمات تعتمد على السوق الأمريكية الأفريقى «المقيد» الذى يسد حاجتها الخاصة لا السوق بكامله. وزبائن المحلات التجارية إما أجبروا على التكيف مع الظروف الجديدة أو أجبرت المحلات على الإغلاق فى الستينيات والسبعينيات. وبذلك فإنه بالنسبة لكثير من الأمريكان الأفارقة، حتى هؤلاء الذين تمتعوا بفوائد المجتمع المندمج، كان عدم تكامل معظم المؤسسات الخاصة بالسود. وفقدان الإحساس الواضح بالهوية والمجتمع مع بقية الأمريكان الأفارقة هو الثمن الذى لم يتوقعوا أن يدفعوه. وهناك حقيقة أن الأمريكان الأفارقة وجدوا أنفسهم، ولمدة جيل أو أكثر بعد نهاية الانعزالية القانونية لا يزالون بعيدين قليلاً عن المساواة الاقتصادية والسياسية. إن ثمن التقدم المحدود يبدو فى الغالب مرتفعاً.

وبناءً على هذه الخلفية، يمكن للمرء أن يزعم أنه رغم «إخفاق التكامل» فى الحقيقة فهو فشل مركب لتحقيق أو الحفاظ على المجتمع والإخفاق فى تحقيق العدل العنصرى والمساواة. وربما كان الإخفاق فى تحقيق المجتمع فى مجتمع مندمج قانونيًا legal desegregated، والذى يؤثر على الأمريكان الأفارقة بشكل عام، يبدو فى الغالب أنه فشل جوهرى أكثر من الفشل فى تحقيق المساواة العرقية. والتى تؤثر على الأفراد الأمريكيين الأفارقة وبدرجات مختلفة. ويمكن للمرء أيضًا أن يزعم أن التوق إلى استعادة الشعور بمجتمع له جذوره فى ميراث عرقى عام، قد أصبح أكثر قوة مع مرور السنوات. والمظاهر الكثيرة لهذا التوق أو الحنين تتراوح ما بين تكاثر العائلة السوداء، والجوار، وإعادة اتحاد المدارس إلى النزعة القومية الثقافية (النزعة الأفريقية المعتدلة) للطبقة الوسطى من السود لتختار الجمع ما بين كل من «أفريقيتها» أو (كونها أمريكية من أصل زنجى أفريقى) وفرص ومكافآت التيار الأمريكى الرئيسى وبين إيديولوجيات متطرفة أكثر وانفصالية محافظة.

ولنتأمل على سبيل المثال مدينة واحدة. حيث توضح الظروف المعاصرة النتيجة التراكمية لهذه الاتجاهات والمأزق الناشئ عن ذلك. وخلال ١٩٩٠ فإن الأمريكان الأفارقة البالغ عددهم ٧٩،٧٨٣ نسمة المقيمين فى لويزفيل تركزوا فى كينتك مبدئيًا فى القطاع الغربى للمدينة. كما كان هناك ٤٤،٩٧٨ من الأمريكيين الأفارقة مبعثرين

فى أرجاء منطقة العاصمة. وتوقفت نسبة البطالة المحلية للأمريكان الأفارقة عند ٢١,٧ بالمائة عام ١٩٨٧، وبالوصول لعام ١٩٨٩، كان متوسط دخل الأسرة الأمريكية الأفريقية قد هبط إلى ٥٢ بالمائة فقط من دخل الأسرة الأمريكية البيضاء من الطبقة الوسطى. وإلى ٤٣ بالمائة فى المقاطعات المحيطة. وانتشرت الجريمة العنيفة كالأمراض المستوطنة فى أحياء الأمريكيين الأفارقة المنعزلة والفقيرة برغم الجهود التى بدأتها الحكومة المحلية والمؤسسات المالية لبناء مساكن منخفضة التكاليف، وحفزت على التنمية الاقتصادية. والأبعد من ذلك أن تسيير الحافلات الإلزامية (١٩٧٥) مهد الطريق لوضع أعداد واسعة من الطلاب فى المنطقة. خطط واجباتهم الدراسية فى صورة جذابة، وأن تؤسس برامج دراسية محتملة داخل نظم تسجيل عرقية خاصة. وبرغم هذا التغير والإصلاحات التى قام بها قانون إصلاح التعليم فى كينتك (١٩٩٠)، ظل الطلبة الأمريكيون الأفارقة معزولين بدرجة كبيرة داخل مدارس محلية من خلال اجتياز البرامج والتعليمات، كما استمرت فى تحقيق حصيلة تعليمية غير متساوية مقصودة[٣٥].

وللاستجابة لمثل هذه المشاكل الطارئة قامت مجموعة ممثلة على نطاق واسع من الأمريكان الأفارقة المحليين بتطوير خطة إستراتيجية للأمريكان الأفارقة، فيما بين سبتمبر ١٩٩٦ ويناير ١٩٩٨. حددت هذه الخطة أوجه عدم المساواة الخطيرة بين البيض والأمريكان الأفارقة فى التعليم والتنمية الاقتصادية وبناء الثروة والصحة والسلامة الاجتماعية، باعتبارها مجالات للمشاكل الأساسية، والتى تتطلب الاهتمام المباشر والمستدام. غير أن عدم الاهتمام المستمر لاحتياجات الأمريكان الأفارقة التى تم التعبير عنها، قد جعل مجموعة من أولياء الأمور الأفارقة الأمريكان عام ١٩٩٧، تقيم دعوى على مدارس الأحياء لحل نظام الاندماج لعام ١٩٧٥. والعودة إلى مدارس الأحياء. وسرعان ما دخل أولياء أمور أمريكان أفارقة آخرون وناشطون فى المجتمع إلى القضية للدفاع عن أن حكم المحكمة لم يتم احتجازه، وإنما تم تعديله لكى يتعامل مع ما حققته سياسة التعليم التى تفتقر إلى المساواة مع الأطفال الأمريكيين الأفارقة. وفى عام ١٩٩٩ لم يستجب المسئولون المحليون للقيام بأى عمل ردًا على الحوادث المتكررة لتجاوزات الشرطة، فنادى الناس بانفصال غرب لويسفيل عن المدينة الأكبر ذاتها، وقد أصبحت منطقة منفصلة غير مندمجة فى المدينة[٣٦].

وتحت هذه الظروف انبعثت نزعة عنصرية محترمة خلال فترة ريجان/ بوش، كما اندلعت حركة معارضة للقضية فى التسعينيات والإصرار على مشاكل التفاعلات الناجمة عن عزلة وإفقار المجتمعات الأمريكية الأفريقية، وقد أثارت حتى الناجحين

والذين تم استيعابهم ليتساءلوا حول قيمة «التكامل» وأضيف إلى شعورهم بالإحباط الإحساس بأن أمريكا البيضاء قد أرسلت إلى أمريكا الملونة رسالة واضحة، بأن الأمريكان البيض ليس لديهم الرغبة فى إنهاء العنصرية واللا مساواة العرقية أو خلق مجتمع قومى مندمج. ومع الإحباط ونفاد الصبر والغضب - ورغم تبرير ذلك - فقد شابت الغيوم والسحب عملية إيضاح القضايا التى تواجه الأمريكان السود والشعوب الملونة الأخرى.

ربما كان أصعب عمل موضوعى بالنسبة للشعوب التى حدث لها تبادل ثقافى فى دولة عرقية هو: أن التوحد من أجل التغلب على تأثيرات النزعة العرقية الثقافية ليس فقط على الآخرين ولكن على أنفسهم أساسًا. وبالنسبة للشعوب الملونة يمتزج ضغط الحياة اليومى للعيش فى «دولة عنصرية» مع الاتجاهات السلبية والمتأصلة والتى لقيت دعمًا اجتماعيًا، نحوهم أنفسهم وآخرين مثلهم، الأمر الذى قد ينتج رد فعل انفعالياً قوياً. وردود الأفعال تلك، بين مجموعات العالم الرابع، بينما تعد منطقية من الناحية الانفعالية، فنادرًا ما تكون دليلاً مفيدًا لإستراتيجية أكثر فاعلية لرفع منزلة المجموعة أو تحريرها. فمثلاً بعض الأمريكيين الأفارقة أصيبوا بالعجز من الناحية السيكولوجية العنصرية، وقد يرغب هؤلاء فى تقليد أو اكتساب قبول المجموعة السائدة، بينما يرفض الآخرون المجموعة السائدة كلية كنموذج، ويبحثون عن إيجاد أو خلق عالم حقيقى أو تخيلى «بدون بيض» بينهم. إن توكفيل وكذلك معظم الأمريكان الأفارقة عاشوا التناقضات الموروثة للعيش على الجانب الخطأ لخط اللون فى «دولة عنصرية» وتحمل استبصاراته هذه بعض التكرار.

إن مصير الزنوج بمعنى من المعانى مرتبط بمصير الأوربيين. وهذان العرقان مربوطان كل منهم بالآخر بدون اختلاط. وهو أمر صعب بالتساوى مع الاثنين لينفصلا أو يتحدا كليةً، وتقود العصبية الرجل إلى احتقار أى شخص كان فى منزلة أقل من منزلته لفترة طويلة بعد أن يصبحا متساويين(٣٧).

ومن الصعب أيضًا أن تتصور وصفه أفضل للإحباط والغضب. غير أن ضمن ما تحدث عنه توكفيل. ووجهة نظره الشخصية للعرقية وهذه الفكرة المضطربة بأنه لا الاستيعاب الكامل ولا الانفصال الكامل يعتبر هدفًا معقولاً، فالفروق العرقية تسد الطريقة أمام الاستيعاب لمعظم الأمريكيين الأفارقة الذين يعيشون فى نفس المجتمع، الذى يحدد المدى الذى يمكن للمجموعات أن تنفصل فيه. بمعنى آخر ما «يشعر به على أنه صواب» باعتباره رد فعل لظروف غير طبيعية أو معاملة غير عادلة يمكن أن يكون شرعياً، لكنه شعور مضلل كليةً. فمثلاً رفض هؤلاء الذين من جانبهم يرفضوننا رد فعل

طبيعياً. ولكن الذى يقود الملونين إلى هجران المكان أو الميدان الذى تكون فيه النزعة العنصرية واللا مساواة المبنية على العرق موضع تعقيد. لذلك مثل كثير من الأمريكان البيض الذين أصيبوا بالعمى فلا يرون إلا امتيازاتهم العرقية وغالبًا ما يكون الملونون غير مدركين للكيفية التى تكون عليها تصوراتهم واستجاباتهم العاطفية متأثرة بالعنصرية.

ومن المتوقع تنامى التنوع العرقى فى الولايات المتحدة ويرافق ذلك نقص طفيف، ولكن ذو معنى فى درجة اللا مساواة العرقية فى ظل «الاقتصاد الجيد» لفترة كلينتون. وقد أشتدت أيضًا التوجهات العرقية السلبية بين قطاعات من السكان الأمريكيين البيض. وفى مجتمع يشغل فيه بعض السود أو اللاتينيون أو الآسيويون أعمالاً جيدة، بينما بعض البيض ليسوا كذلك، يبدو أن فوائد الجنس الأبيض من الامتيازات العرقية الممنوحة له أقل وضوحًا عما كانت عليه الأمور فى الماضى. إن المجموعة الشاذة من الأمريكان الأفارقة، ومن الشعوب الأخرى من الملونين قد وجدت منذ فترة طويلة، ولكن فى معظم التاريخ الأمريكى. كانت دائمًا صغيرة العدد ومختفية وراء حجاب الانعزالية. وهم ليسوا مخفيين هذه الأيام. وبالنسبة لكثير من الفقراء والطبقة العاملة من البيض، فإن حقيقة أن بعض الملونين. يعملون بشكل أفضل (وهم مرئيون) مما هم عليه. إنما هو دليل مقنع ليس فقط بأن امتيازات البيض لم يعد لها وجود. ولكن لأنه لم يعد لها وجود لأن أمريكا بطريقة أو بأخرى خانتهم وباعت حق ميلادهم.

وهذا مثال واضح للتغيرات فى الظروف الاجتماعية، وكيف أنها كانت أسرع من التغيرات الثقافية. وكثير من البيض ولدوا فى وقت واحد فى التاريخ، مع مجموعة واحدة من التوقعات، وهم الآن غير مستعدين لفهم أو التكيف مع حقائق الواقع أو على الأقل ما يتصورون أنه الواقع الحالى. وأكثر من ذلك هذه هى الحالة ذاتها مع ذكور (الفقراء والطبقة العاملة من البيض) الذين تعرضت امتيازات الجنس والنوع للتحدى السافر خلال الأجيال الحالية. وهذه الظاهرة تفسر لماذا غضب الذكور البيض ولماذا هم فى شدة الغضب؟ ولماذا يكون غضبهم عبثياً؟ لذلك فهو شديد الخطورة. وهذا أيضًا هو السبب فى أنه بين البيض ذوى الامتيازات الأكثر هناك اهتمام ضئيل بمعالجة اللا مساواة العرقية والفقر والتفرقة العنصرية. فهم ببساطة لا يشعرون أن موقف امتيازاتهم آمن وغير معرض للخطر.

وبذلك نرى أن وعد التحرير والعتق قد تمت خيانته لأكثر من قرن، وكذلك وعد إنهاء العزلة قد تمت خيانته فى الجيل الماضى بالنسبة لكل الأمريكيين.

الخاتمة: النزعة الجمعية وتحدى الألفية الجديدة

إن أكبر عائق مرعب للمجتمع فى هذه الأمة المتنوعة الأعراق هو وجود ميثاق عنصرى ضمنى، أو مؤامرة صامتة للصامتين وغير الصامتين من الأغلبية، اتفاق عريض بين الأمريكيين من البيض للدفاع عن امتيازات البيض والحفاظ على اللا مساواة العرقية والتفرقة العنصرية لصالح البيض. وهذه ليست مؤامرة واعية لملايين من الخبثاء من البيض الذين يدركون أن ما يفعلونه خطأ. والأكثر من ذلك أن العمليات التى يقوم عليها هذا الميثاق أو الاتفاق العنصرى أبعد ما يكون من الخطر لأنهم يبررون كونهم «على صواب» بالحكمة الملهمة للعنصرية الثقافية والحقيقة البسيطة، وهى أن الامتيازات التى تم العمل بها لفترة طويلة يمكن أن تتداخل مع الحقوق. وأكثر من ذلك هذا الإجماع الموجود داخل ووراء القانون، هو ترتيب أصبح ممكنًا بإصرار قطاعات من السكان البيض على استخدام المبدأ القانونى (الفائز يأخذ كل شىء) حكم الأغلبية لصنع وتفسير القانون وفقًا لمزاياهم أو ببساطة لحماية الواحد منا للآخر فى حالة الاستخفاف بالقانون. ولذلك فإن الانعزالية العرقية والتفرقة العنصرية أصبحتا غير قانونيتين أثناء فترة «الحقوق المدنية» ولكن على النقيض من ذلك لم تختفِ نهائيًا. ولا يمكن أن يوجد مجتمع قومى متنوع حتى تنكسر عملية الإجماع والاتفاق العنصرى الذى يدعم «الدولة العنصرية».

لا توجد سابقة للتحول من «الدولة العنصرية» إلى مجتمع إما «متكامل» أو جمعى. ولأن العرقية الثقافية هى أحد أسس الهوية البيضاء، والعرقية المؤسساتية هى الوسيلة التى يتم الحفاظ بها على امتيازات البيض، فهناك قوى أشد تعمل ضد تحقيق المجتمع الجمعى فى الولايات المتحدة. وحقيقة أن مثل هذا المجتمع قد يكون هو «الصواب أخلاقيًا وإثنيًا» ولا يريد توقع خلقه أى تهديد ولو بسيط لمعظم الأمريكان البيض.

ولا تزال النزعة العنصرية باعتبارها شرًا إنسانيًا تعد اختراعًا إنسانيًا ولا تحتاج أن تكون من الثوابت الدائمة فى المجتمعات الإنسانية كما لاحظ بعض المراقبين[٣٨]. إلا أن المجتمع الذى تكمن فيه بقوة العنصرية واللا مساواة العرقية لا يحتمل أن يتغلب على هذه الشرور الاجتماعية فى جيل أو اثنين، هذا إذا ما كان المجتمع قد كرس نفسه لتحقيق هذا الهدف. بالإضافة إلى عدد لا نهائى من الأجيال فى المستقبل من التنوع المتنامى والمثابرة على اللا مساواة إلى قرون ماضية لها تداعياتها الإنسانية التى لا يمكن الهروب منها وغير المقبولة. وكما كان مارتن لوثر كنج يصر دائمًا على القول بأن «العدالة التى تتأخر مدة طويلة عدالة منكرة» وكما تم التدليل عليه فى التاريخ الأمريكى

والتاريخ العالمى على نحو متكرر «الناس مجبرون على العيش» خارج القيود التى سيخلقها المجتمع لكى تظل باقية على قيد الحياة. ولكى تصبغ حياتها بمعنى وهوية وثقافة ومجتمعاتهم هم أنفسهم يستخدمون مواهبهم والمواد المتاحة، وأحد تداعيات إنشاء هذه المجتمعات المنفصلة. أنه كلما طال مكوثهم كلما قل جاذبيتها وزاد التهديد المتوقع منها. لهؤلاء الذين نشأوا فى مثل هذه المجتمعات. والتخلى عنهم بالكامل أملاً فى «التكامل» أو الاستيعاب.

مثل هذه الملاحظات المقبضة تعنى أن التقدم الحقيقى نحو المجتمع سوف يكون صعبا. لكنه ليس مستحيلاً. بينما يظل المجتمع المتكامل مثالياً وبعيدًا. والمجتمع الجمعى والذى يعترف أكثر مما يبحث عن قمع أو إزالة الاختلاف ممكن التحقيق فى المستقبل المأمول. وربما يقود فى النهاية إلى تحقيق نظام اجتماعى متعادل أو مصاب بعمى الألوان. فلا يغنى أبيض عن أسود. على أية حال لا تعد النزعة الجمعية نزعة انفصالية أو البلقنة وحتى توجد النزعة الجمعية pluralism. يجب أن تكون هناك الأشياء التالية:

- إجماع عريض على المثل الأمريكى الجوهرى على «ما يعنى أن تكون أمريكيًا».
- كلاً من تمايز الثقافة والانصهار الثقافى طالما كانت هناك درجة من الخصوصية الثقافية يتم الحفاظ عليها. ويجب أن تكون هناك أيضًا درجة من الانفتاح على المستوى الاجتماعى ليستمر المزج والتلاقح عبر الثقافات.
- درجة من الإرادة من جانب غالبية واسعة من المواطنين لتشارك فى أرضية اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مشتركة. وأن يتم الاستيعاب لأقصى درجة لازمة لعمل ذلك[٣٩].

وإن لم يتحقق أىٌّ من مثل هذه الظروف السابقة، وأن هذا الميثاق لا يمكن انتهاكه ما لم تدعم أقلية من الأمريكان البيض خلق أو نشوء مجتمع جمعى، وما لم يضغط الأمريكان الأفارقة (والشعوب الملونة الأخرى) بقوة لتحقيق النزعة الجمعية والمساواة ليس باعتبارهم أفرادًا بل مجموعات. ولكن المشاركة فى فئة عرقية وأن تكون المجموعة قابلة للتحقق مسألة أخرى. ويلى هذا الكفاح للتقدم للأمام يجب على الأمريكان الأفارقة أن يفعلوا ما بدا غير ضرورى فى فترة الحقوق المدنية، وأن يضطلعوا عبر جهود واعية والنهوض بالمجموعة. يقودهم فى ذلك اتفاق جماعى يأخذ بعين الاعتبار الأشياء التالية:

- طبيعة ومعنى عضوية المجموعة (ونعنى من هو الأمريكى الأفريقى وماذا يعنى أن تكون أمريكيًا أفريقيًا وخاصةً بالنسبة للأمريكان الأفارقة).

- الحقائق الأساسية لتاريخ المجموعة وطبيعة القيم الاجتماعية والتراث الثقافى والفكرى.
- رؤية للديمقراطية الأمريكية المثالية متعددة الأعراق.
- الظروف والمصالح التى خلقت من جراء ذلك، والتى يتشارك فيها كل أعضاء المجموعة بسبب انتمائهم لهذا الجنس.
- العلاقة بين الفرد والمجموعة بمعنى (بماذا يدين كل فرد للمجموعة الكبرى والعكس صحيح).
- احترام التنوع داخل المجموعة، بمعنى إنكار واضح للمعتقدات الإيديولوجية أو الدينية والتقسيم الطبقى داخل العرق والنزعة الجنسية والخوف من الشذوذ.
- علاقة المجموعة بالمجموعات العرقية الأخرى بمعنى ما يشكل تحالفًا أو خصومة... إلخ إلخ.
- طبيعة قيادة المجموعة، كيف يتم اختيار القادة فى المجموعة وتوقعات القادة على المستويات المحلية والقومية والدولية.
- الإستراتيجيات الجمعية لمعاداة العنصرية والاحتفاظ بهوية المجموعة وثقافتها.
- الإستراتيجيات أو الخطط الجمعية لتحقيق التمكين السياسى والاقتصادى والعدالة الاجتماعية والمساواة.

وهذه ليست الخطط الأساسية لإعادة الانعزالية ولكن لخلق وتقوية أو إعادة توجيه البناء المؤسساتى لمجتمع العالم الرابع. ودليل خاص بالكيفية التى يستطيع بها الأمريكان الأفارقة الحفاظ على (واستخدام) عنصر الإثنية الفريد الخاص بهم أثناء محاولة تحقيق المساواة الكاملة فى مجتمع جمعى. ولأنه لا يمكن أن توجد هناك تسوية مع الانعزالية والطبقات العرقية فى القانون الأمريكى والحياة العامة. فإن هذه البنية المؤسساتية يجب أن تكون خاصة، من خلال روابط تطوعية، والتى تحت ظروف معينة تلقت دعمًا ماليًا على أساس جماهيرى ما. وبينما يمكن أن تكون المجموعات الثقافية والدينية والمدنية والسياسية الموجودة مبنية وموجهة لتخدم باعتبارها نواة لمثل هذه الروابط، وخلق أبنية جديدة يجب أن يتم تشجيعها وخاصةً هؤلاء الذين يتحدثون عن الاحتياجات ورؤية العالم للشباب من الأمريكان الأفارقة.

وما كان الأمريكان الأفارقة مجبرين على عمله فى ظل الانعزال القانونى فى الأساس يجب أن يختاروا عمله فى مرحلة ما بعد الحقوق المدنية.

ومن الواضح أن الوصول والعمل بناءً على اتفاق وإجماع عريضين عبر هذه المجالات سوف يصبح مهمة مرعبة. تلك المهمة المعقدة بقدر التقسيمات العرقية

الداخلية. وبقدر الرضا الناجم عن تحسن الظروف الاقتصادية. إلا أن هذه المصاعب يجب التغلب عليها، طالما أن انتهاك الاتفاق العنصرى الذى يقوى ويدعم «الدولة العنصرية» الأمريكية باعتبارها أمرًا ضروريًا. ليس فقط لرفع الظلم الذى تحمله طويلاً الملونون. ولكن لتأكيد قابلية النمو فى المستقبل لهذا المجتمع. ووراء ذلك. أن الولايات المتحدة لم توجد فى فراغ، ولكن فى نظام كونى فيه أمم أخرى تملك أو لا تملك. وهى مميزة مبدئيًا بالعرق أو الجنس. وأن تحقيق النزعة الجمعية والمساواة ليست مشاكل أمريكية مقصورة على الولايات المتحدة فقط. وإنما مع تجاوز سكان العالم الستة بلايين نسمة. فإن أسئلة مثل كيف تعمل على إيجاد حياة كريمة وأن تحافظ على درجة معقولة من التماسك الاجتماعى فى كل المجتمعات ذات الأعداد الغفيرة لم تعد مثل هذه الأفكار ضمن أفكار فلاسفة المدن الفاضلة (اليوتوبيا) أو كتاب الخيال العلمى وكلها مسائل تتعلق ببقاء الجنس البشرى ذاته. وهناك حقيقتان بسيطتان لا يمكن إغفالهما: لا يزال أشخاص ذوو أصول أوربية يسيطرون على كلٍّ من الولايات المتحدة والعالم سياسيًا واقتصاديًا، إلا أنه ومع زيادة سكان هذه الأمة والعالم. فكلاهما أصبح غير أبيض بشكل متزايد. خاصةً عندما أقام التوسع الأوربى الإمبراطوريات الاستعمارية ما بين ١٧٠٠، ١٤٠٠ التى أنتجت العالم «الحديث» كان تعداد سكان العالم أقل من عشر سكان العالم الحاليين. وكانت التكنولوجيا حتى فى أكثر الدول والممالك تقدمًا فى ذلك الوقت لم تكن تتعدى التكنولوجيا المستخدمة فى مصر القديمة أو بلاد الإغريق. كانت الحياة لا تزال قصيرة ولا تزال تعتمد على الزراعة والتجارة. ولا تزال حركتها تعتمد إما على السير أو على ركض الخيل ولا تزال تسيطر عليها الخرافات. وسيطرة القلة على الكثرة سواء أكان بالقمع العدوانى أم بطريقة لطيفة، كان ذلك حقيقة مقبولة للحياة، وكما اقترحنا فى السابق كلما كان التصور الكونى للجنس (كمعارض للتصور المحلى أكثر للعرقية أو الإثنية) فقد تم اختراعه لبناء وترشيد الهيمنة (دولة على أخرى أو حضارة على أخرى) على هذا النطاق الواسع.

ولكن هناك حدودًا لهذه الهيمنة ومرة ثانية وتعد شواهد التاريخ من الأمور التى تنير الطريق، وهناك على أحد الجوانب القوى المهيمنة وعادةً ما تتشاجر فيما بينها. وهى نزعة مفاجأة ظهرت حديثًا فى معظمها فى الحرب العالمية الأولى والثانية.

وعلى العكس يصعب على القلة أن تسيطر على الكثرة بالتأكيد. فمثلاً بسبب إصرارهم على كسب أقصى ربح من قصب السكر فإن العديد من الأمم الأوربية نقلت ملايين من المستعبدين الأفارقة إلى الكاريبى والبرازيل منتصف القرن السادس عشر ومنتصف القرن التاسع عشر.

إلا أن الثورة الهايتية (١٧٩١ - ١٨٠٤) أثبتت شدة غباء وخطورة الطمع الأوربى (وفرضيات التفوق العرقى) وما يمكن أن يقود إليه هذا الغباء. بخلق مستعمرة مفرطة فى القمع والشدة، والتى كان تعداد الزنوج يفوق كثيرًا تعداد البيض بنسبة عشرة إلى واحد، وخلق الفرنسيون عن غير قصد مجتمعًا لم يستطيعوا السيطرة عليهم ومن خلال العنف الشديد أصبحت هايتى أول أمة سوداء مستقلة فى العالم الجديد. وكان نجاح هذه الثورة إشارة بدء نهاية تجارة العبيد الأفارقة والعبودية، وقد أجبرت نابليون على التخلى عن حلمه بتكوين إمبراطورية أمريكية فباع أراضى لويزيانا إلى توماس جيفرسون(٤٠).

وكلاً من المجتمع والعالم يزداد تعداد سكانهم ويزداد فى نفس الوقت تنوعهما، ويمكن تنظيمها وحكمها بواحدة من طريقتين. الأولى وهى الأشهر ولا يزال معمولا بها إلى اليوم، احتكار السلطة والثروة فى يد قلة. ووراء هذه الحقيقة الاجتماعية الجوهرية، يمكن وضع لافتات «الرأسمالية» «الاشتراكية» «الديمقراطية» «الأوتوقراطية: حكومة الفرد المطلقة» «الثيوقراطية حكومة خاضعة لرجال الدين أو الحكم الدينى» والبقية نظم تجميلية أكثر منها حقيقية. وفى عالم اليوم نجد أن استقرار مثل هذه الأشكال الاجتماعية بما فيها الولايات المتحدة، يعتمد بشكل كبير على كيف تمسك هذه «القلة» هذا الاحتكار، وكيف يكون توزيع الثروة والسلطة غير عادل على بقية السكان. إن مجتمعات «الطبقة الوسطى» الثقيلة مثل الحال فى الولايات المتحدة. يمكنها أن تحتفظ بالاستقرار والصفوة ذات الامتيازات، وذلك بإدارة للا مساواة كما وصفنا سابقًا. إلا أنه كما فى حالة هايتى منذ قرنين من الزمان ومعظم العالم المعاصر. فإن الاستقرار يمكن تحقيقه من خلال الديكتاتورية والقوة الغاشمة.

ولذلك فإن الاستقرار الاجتماعى لا يمكن أن يكون المعيار الوحيد للقابلية للتغير الاجتماعى فى المستقبل، بل إن أهم معيار والأقل قيمة هو «الصالح العام». أن تكون فردًا فى أحسن حال (ونعنى السعادة العامة) لكل مواطن فى كل أمة وخاصةً غير الأوربيين والفقراء.

ويفهم ضمنياً فى هذا المعيار أن النموذج المثالى هو أن أى إنسان فى أى مجتمع يجب أن يكون قادرًا على «تبادل الأماكن» مع أى إنسان آخر فى نفس المجتمع، ويكون متأكدًا من كونه سيعيش آمنًا، يتمتع بالصحة والحياة ذات المعنى. والعمل ضد هذا المقياس للمجتمع الحقيقى لا يمكن أن يوصل إلى مجتمع إنسانى واعتباره قابلا للتغير بالكامل فى المستقبل بما فى ذلك الولايات المتحدة.

ومن ثم فإن أقصى اختيار هو بين المجتمع والعالم، فهيا نعمل جيدًا لصالح البعض أو المجتمع والعالم فيه نعمل جيدًا لصالح الجميع ...(أو للغالبية على الأقل).

وفى هذا الصدد يمكن الإشارة إلى المدخل الثانى لتنظيم وحكم المجتمعات البشرية، وهو غريب بالنسبة للنموذج الأوربى السائد. والأمثلة على هذا المبدأ البديل وجدت فى السابق فى الأبنية الأكثر مساواتية egalitarian ومشاعية communal لبعض المجتمعات التقليدية ما قبل الفترة الاستعمارية فى أفريقيا والأمريكتين. ومن الواضح أن هذه المجتمعات لا يمكن أن تخدم باعتبارها نماذج مفيدة تمامًا لخلق نوع من النزعة الجمعية المساواتية فى عالم ما بعد الحداثة. إلا أنهم على أية حال يمكنهم اقتراح نوع من التوازن الاجتماعى الذى يجب أن تكافح من أجله المجتمعات الإنسانية أو نوع من التوازن غير القائم على التدرج الهرمى داخل وبين المجموعات الإنسانية. ولأن البديل هو الصراع والفوضى التى شكلت كثيرًا من التاريخ الإنسانى.

ورغم أنه ليس بالحل الكامل لمشكلة مطلقة، فإن مثل هذا التحول قد يكون حلاً إنسانيًا لمشكلة إنسانية. وقد يحسّن جودة حياة بلايين الناس. ومعظم مشكلة اللون تسود القرن العشرين. وهذا العمل المثبط للهمة هو أعظم تحدٍ. يجابهه الإنسان الجديد للقرن الحادى والعشرين وما وراءه.

هوامش الفصل الثامن

١ - اليكس دى توكفيل. الديمقراطية فى أمريكا

Democracy in America, ed. J. P. Mayer (New York: Harper and Row, 1969), pp. 317 - 413.

٢ - ميتشيل أومى وهوارد وينانت، «تكون العنصرية فى الولايات المتحدة - من الستينيات حتى الثمانينيات»

Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s (New York: Routledge and Kegan Paul, 1986), pp. 70 - 86.

٣ - فريدريك دوجلاس، تنبؤ العرافة فى القاعة الكورانثية.

Oration Delivered in Corinthian Hall, Rochester, July 5th. 1852 (Rochester: Lee and Mann, 1852); William S. McFeely, Frederick Douglass (New York: W. W. Norton, 1991), pp. 377 - 81.

٤ - إيرا برلين، أول قرنين من العبودية فى أمريكا .

Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998), p. 1.

٥ - ريموند . س . فرانكلين، «ظلال العنصرية والطبقية».

Shadows of Race and Class (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 17.

رونالد تاكاكى، المرآة المختلفة: تاريخ أمريكا متعددة الثقافات.

A Different Mirror: A History of Multicultural America (Boston: Little, Brown, 1993), pp. 106 – 38.

٦ - ريتشارد رايت، «الرجل الأبيض، استمع!»

White Man, Listen! (New York: Doubleday, 1957), pp. 21 – 73.

٧ - تاكاكى، المرآة المختلفة: تاريخ أمريكا متعددة الثقافات.

A Different Mirror, pp. 21 – 50, 84 – 105.

٨ - اقتباس من كيرك باتريك سيل، غزو الجنة: كريستوفو كولومبس والأسطورة الكولومبية.

The Conquest of Paradise: Christopher Colubus and the Columbain Legacy (New York: Plume, 1990), pp. 96 – 7.

٩ - ومينثروب. د. جوردان، الأبيض فوق الأسود: توجهات أمريكية نحو الزنوج.

White over Black: American Attitudes towarde the Negro, 1550 – 1812 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968), pp. 3 – 100.

هربرت، س. كلين، «العبودية الأفريقية فى أمريكا اللاتينية والكاريبى»

African Slavery in Latin American and Caribbean (New York: Oxford University Press, 1986).

بيتر كولتشين، «العبودية الأمريكية»
American Slavery. 1619 - 1877 (New York: Hill and Wang, 1993).

فيكتور. ب. طومسون. «صناعة الدايسبورا الأفريقية»
The Making of the African Diaspora in the Americas, 1441- 1900 (New York: Longman, 1987).

١٠ - بنجامين شوارتز، أسطورة التنوع.
" The Diversity Myth: Americaصs Leading Export", Atlantic Monthly (May 1995): 62.

١١ - ريجنالد هورسمان، «العنصرية والمصير: أصول العنصرية الأمريكية الأنجلو ساكسونية»
Race and Manifest Destiny: The Origins of of American Racial Anglo ـSaxonism (Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1981). pp. 7 - 78.

١٢ - جون هوب فرانكلين. «خط اللون: أسطورة القرن الواحد والعشرين»
The Color Line: Legacy for the Twenty ـfirst Century (Columbia: University of Missouri Press. 1993), pp. 27 - 52.

لانى جونير، «طغيان الغالبية»
The Tyranny of the Majority: Fundamental Fairness in Representative Democracy (New York: The Free Press. 1994), pp. 1 - 21.

ج. بلين هدسون. «العدالة البسيطة: العمل القوى والعنصرية الأمريكية من المنظور التاريخى»
" Simple Justice: Affirmative Action and American Racism in Historical Perspective", The Black Scholar 25 (1995): 16 - 23.

جوردان، White over Black, pp. 315

هوارد زن، «تاريخ الشعب فى الولايات المتحدة الأمريكية»
A Peopleصs History of the United States, 2nd edn. (New York: Harper and Row, 1995), pp. 50 - 166.

١٣ - سيدنى كانساس. «الهجرة للولايات المتحدة الأمريكية والإقصاء والانقسام فى الولايات المتحدة الأمريكية»
US Immigration, Exclusion and Separation in the United States of America (Albany, NY: M. Bender, 1948), pp. 1 - 15.

١٤ - هورسمان. Race and Manifest Destiny, pp. 79

١٥ - ليونارد، ب. كورى، «الأسود الحر فى أمريكا الحضرية»
The Free Black in Urban American. 1800 - 1850 (Chicago: Unversity of Chicago Press, 1981).

جون هوب فرانكلين والفريد. أ. موس، «من العبودية إلى الحرية: تاريخ الأمريكان الأفارقة»
From Slavery to Freedom: A History of African Americans (New York: McGraw - Hill. 1994). pp. 148 - 70.

١٦ - جوردان جونار ميردال،

An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy (New York: Harper and Bros., 1944).

١٧ - ديريك بيل، «وجوه فى قاع البئر: استمرارية العنصرية»

Face at the Bottom Basic Books. of the Well: The permanence of Racism (New York: 1992). p. 7.

١٨ - جيمس دايفيز. «من الأسود؟ تعريف واحد للأمة»

Who Is Black; One Nation's Defination (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1991), pp. 1 - 50.

Africa Slavery in Latin American and the Caribbean, .كلين

٧٣ , White Man, Listen!, pp. 21 .رايت

١٩ - جورج مانويل، العالم الرابع.

The Fourth World (New York: MacMillan, 1974).

روبرت ستايلز، «مزارع حضارية»

The Urban Plantation: Racism and Colonialism in the Post Civil Rights Era (Oakland, CA: The Black Scholar Press, 1987), pp. 51 - 73.

٢٠ - ماربلماننج، القيادة السوداءس

Black Leadership (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 151 - 9.

21 - Ibid.; Takaki, A Different Mirror.

٢٢ - برلين، «عدة آلاف ذهبوا» .May Thousands Gone

٢٣ - ج. بلين هدسون وبونيتا. م. هينز هدسون، «دراسة للاتجاهات العنصرية المعاصرة للأمريكان البيض والأفارقة»

"A Study of the Contmporary Racial Attitudes of White and Afircan Americans", The Western Journal of Black Studies 23 (1999): 22 - 34.

٢٤ - هوج. ب. برايس.

Gaining Access to Economic Powerس, in Frances Hesselbien et al., The Community of the Future (San Francisco: Jossey ـBass, 1998), pp. 213 - 15.

25 - Louisville Courier ـJournal, May 18, 1994.

٢٦ - أندرو هاكر. «أمتان: سوداء وبيضاء منفصلتان متعادلتان غير متساويتين»

Two Nations: Black and White, Separate, Hostile and Unequal (New York: Charles Sceibner's Sons, 1992); National Urban league, The State of Black.

الجامعة القومية، «دولة السود»

The State of Black American, 1998 (National Urban League, 1998)

27 - Staples, The Urban Plantation, p. 73.

٢٨ - ج. بلاين هدسون «العدل الاقتصادى والمسئولية الاجتماعية»
"Economic Justic and Social Responsibility". Louisville Catholic Record (April 1996).

٢٩ - هارولد كروز. «جمعى ولكن متساو: دراسة نقدية للسود والأقليات فى المجتمع الأمريكى الجمعى»
Plural But Equal: A Critican Study of Blacks and Minorities in America's Plural Society (New York: William Morrow. 1987).

٣٠ - دبيوا. العزل العنصرى.
"Segregation", Crisis 12 (January - June 19. 34).

فرانكلين فريزر. «الزنجى فى الولايات المتحدة الأمريكية»
The Negro in the United States (New York: MacMillan, 1949), pp. 687 - 706.

٣١ - أوليفر س. كوكس. «والطبقة والعنصر: دراسة للديناميكيات الاجتماعية»
Class and Race: A Study of Social Dynamics (New York: Doubleday, 1948), pp. 509 - 38; Cruse, Plural But Equal, p. 77.

32 - See David Southern, Gunnar Myrdal and Black - White Relations: The Use and Abuse of An American Dilemma (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987). pp. 293 - 306/ Cruse, Plural But Equal", Frazier, The Negro in the United States, pp. 687 - 706.

33 - Cruse, Plural But Equal; Fragier, the Negro in the United States, pp. 687 - 706.

34 - Bart Landry, The New Balck Class (Berkeley: University of Claifomia Press, 1987), pp. 67 - 93: Staples, The Urban Plantation, p. 219.

35 - J. Blaine Hudson, "Civil Rights in Kentucky", Kentucky Bar Association Bench and Bar (May 1999): 6 - 11.

36 - Louisville Courier - Journal, July 9 and 11, 1999.

37 - Tocqueville, Democracy in America, pp. 340 - 1.

38 - See Bell, Faces at the Bottom of the Well, for example.

39 - R. Roosevelt Thomas, Sr. "Diversity in Community", in Frances Hesselbien et al., The Community of the Future, pp. 75 - 6.

40 - Thompson, The Making of the African Diaspora in Americas, pp. 301 - 53.

الفصل التاسع
تجديد الأمم الهندية الأمريكية:
المجتمعات الكونية والاستقلال الروحى

دوين شامبين

تعرِّف الفلسفة الغربية والعلوم الاجتماعية مجتمعات السكان الأصليين بصفات مثل البدائية، ما قبل التصنيع، صغيرة النطاق، مجتمعات بلا زعيم ومثل هذه الخصائص تمدنا بالقليل من التفاصيل الخاصة بالبيئة فى هذه المجتمعات والتى تمثل نموذجًا تطوريًا ضمنيًا وموجودًا حاليًا، حيث يحدد موقعها على المستوى الأدنى فى السلم الاجتماعى. وباستثناء بعض علماء الأنثروبولوجى، وعلماء البيئة فإن مجتمعات السكان الأصليين يعتبر مصيرها الحتمى إلى زوال أو فى أفضل صورها سوف تحجبها قوة الدول القومية. وترى النظريات الحديثة للعولمة وللنظام العالمى أن هذه المجتمعات سوف تغرق فى علاقات الاعتماد على الآخرين والاستغلال مع اقتصادات مركزية، وسوف تظل فى المياه الخلفية للنظام الاجتماعى والاقتصادى. وبالنسبة لنظريات بوتقة الانصهار والتعددية الثقافية، فالحقيقة أنها تترك مساحة صغيرة لحقوق السكان الأصليين indigenous rights. وادعاءات ملكية الأراضى والاستقلال السياسى والثقافى(١). إن صورة الهندى التى بدأت تغيب عن النظر تستمر فى البحث عن نفوذ لها ولو طفيفًا فى الدوائر الشعبية وبين المثقفين أيضًا(٢).

وأثناء الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى وجد كثير من المجموعات العرقية للسكان الأصليين حول العالم أصواتًا لها متزايدة على المستوى الدولى وعلى المستوى

القومى. وخاصةً حقوق الأراضى والاعتراف السياسى فى نيوزيلندا وأستراليا وكندا، وقد أخذت هذه المسائل منحنى رئيسيًا وإيجابيًا لصالح مجموعات السكان الأصليين عند مقارنتها بما كانت عليه ظروفهم منذ عدة عقود سابقة. غير أن مجتمعات السكان الأصليين التى نجت من عواصف التجربة الاستعمارية تبحث عن التجديد، وتطالب بحقوق حكم نفسها بنفسها، وكذلك استقلالها الثقافى، وتتزايد علاقات تفاوضها مع الدولة القومية. إن هذه المجتمعات لم تختفِ هويتها الخاصة تمامًا أو لم يتم استيعابها بالكامل كما تنبأت نظريات التعددية الثقافية والتكامل والتطور(٣). ووعدت المجتمعات الأصلية أن تكون مشاركا دائمًا فى الشئون القومية والدولية فى القرون القادمة.

إن مجتمعات السكان الأصليين بشكل عام يتم وصفها وتحديد مميزاتها بناءً على رؤية ومصالح الدول القومية، وليس وفقًا لرؤيتها ولغتها الخاصة بها. إن فهم هذه المجتمعات الوطنية من منظورها الخاص يمدنا باستبصارات هائلة حول بنية واستمرارية حياة هذه المجتمعات .native community ويأتى الكثير من أسباب استمرارية حياة هذه المجتمعات الخاصة بالسكان الأصليين من الالتزام بالرؤى الأساسية للعالم والتفاهمات المتصلة بالمجتمع وعلاقاته(٤). وبينما نجد فى أمريكا الشمالية وحدها مئات بل آلافًا من المجتمعات الوطنية. فإن السكان الأصليين يعرضون بعض الطرق الفريدة لفهم العلاقات والحياة الاجتماعية، وبرغم مرور ٥٠٠ عام من الاستعمار، فكثير منهم قد أقسموا أن يقلعوا عن بعض المظاهر البدائية لمجتمعهم ولحياتهم الأصلية. وتمنح هذه المجتمعات الوطنية نوعًا من القداسة الروحية وفلسفة حياة تؤكد على التوازن فى العلاقات الاجتماعية والطبيعية وكذلك الاستقلال الاجتماعى والفردى. حتى بين الأفراد والمجتمعات الذين تم استيعابهم نسبياً، ونجد أن معايير التوازن والاستقلال الاجتماعى والفردى غالبًا ما تستمر برغم أن الجذور الدينية والطقسية لهذه العلاقات لم يعد معترفًا بها صراحةً أو تمارس من الأصل.

وتبدأ المجتمعات الوطنية برؤى أكثر قوة للمجتمع والعلاقات الإنسانية. وهذه الأفكار والرؤى لا تزال موجودة حتى الآن حتى برغم التأثيرات الهائلة الناجمة عن العلاقات الاستعمارية التى قد حولت المجتمعات الوطنية إلى توجهات وتغيرات ربما لم يكونوا ليطرقوها إذا ما تركوا وشأنهم. وأنوى أن أصف بعض المظاهر الأساسية للمجتمعات الوطنية وفقًا لمفهوم المجتمع، مع التأكيد على الاستقلال الاجتماعى والفردى. وحينئذ سأصف تفاعل العلاقات الاستعمارية وأعلق على تأثيرها على المجتمعات الوطنية للسكان الأصليين.

وأخيرًا سوف أتناول بالوصف تعقيد علاقات مجتمع الهنود الأمريكيين المعاصرين فى ضوء الهوية بالمولد. والروح الهندية والمجتمعات الحضرية واستمرارية وجهات نظر السكان الأصليين للاستقلال الاجتماعى والفردى والمجتمع المقدس.

وتجسد المجتمعات الهندية الأمريكية صور فهم اجتماعية ومقدسة تخلق قواعد ومعايير للعمل الاجتماعى والعلاقات بعالم غير إنسانى. ويلى ذلك فهم وجهات النظر للعلاقات الاجتماعية والعالمية. وهى ضرورية لفهم ديناميكيات المجتمعات الوطنية للسكان الأصليين. وهنا سوف نحصر أنفسنا فى المجتمعات المذكورة فى الولايات المتحدة ولكن بدرجات مختلفة. وكثير من وجهات النظر المعروضة هنا سوف تطبق أيضًا على مجموعات السكان الأصليين فى أجزاء أخرى من العالم.

المجتمع الكونى

يجب أن نشير أولاً إلى أنه لا يوجد مجتمع وطنى Native واحد للسكان الأصليين. فهناك مئات منها فى أمريكا الشمالية وحدها. كل واحد منها منظم حول خطوط فريدة نوعًا. وحسب تاريخها وتعاليم إنشائها. ولكى نقوم بدراسة حتى مجتمع واحد من مجتمعات السكان الأصليين من الناحية التاريخية والإثنية، فحتى هذه المهمة التى تتناول مجتمع وطنى واحد تعد مثبطة للهمة ويستغرق أعضاء المجتمع ذاتهم سنوات لفهم الكثير من الجوانب المعقدة فى تقاليدهم وتراثهم الخاص. وتتم إقامة المجتمعات الوطنية من خلال الخلق والتعاليم الثقافية. وغالبًا ما يكون هناك شخص مختار أو دجّال. نبىّ، أو وسيط مثل امرأة السماء بين كثير من ثقافات سكان الغابات. وهى التى تمد الناس بهبات التعاليم وجذور التجمعات الاجتماعية الرئيسية كالعائلات، والعشائر والأفخاذ أو القرى[٥]. وعند «التلنجيت: Tlingit» نجد لديهم فكرة أن الغراب يصوِّر دجالاً وشخصًا محوريًا. وهو الذى يحدد للناس علاقات العشيرة والأفخاذ وما يعرف بطقس بوتلاتش: Poltlatch. وهو عادةً ما يعتبر جالب الحضارة للتلنجيت:Tilngit[٦]. وهناك أمر مشابه يجرى بين هنود الكريك Creck فى الجنوب الشرقى، وهم الأكثر أهمية والأكثر قداسة من سكان القرى الذين صدر الأمر بهم فى تعاليم الخلق.

ولدى الكريك سياسة تشتمل على تحالف القرى التى تجتمع فى المدن الوسطى المقدسة لأغراض التشاور وترتيب الشئون القومية فى السلم والحرب[٧]. ويمكن إعطاء نفس التفسيرات لقبائل الديلاوار Delaware الذين كانوا فى عام ١٧٦٠، أى ستينيات القرن الثامن عشر، منتظمين فى ثلاث مجموعات أو ثلاثة بطون Phratries، كل واحد

منها مكون من ١٢ عشيرة. وكل مجموعة عشائر تكون معًا ٣٦ عشيرة من العشائر يتشاركون فى ديانة البيت الكبير وهى ديانة يتم تفعيل طقوسها سنوياً، وتمثل خلق الديلاور فى طقوس تستمر ١٢ يومًا. وكل يوم يرفع المجتمع إلى مستوى أعلى فى السماء حتى يتحقق الاتحاد بالسماء فى اليوم الثانى عشر وهو اليوم الأخير(٨). ومرة ثانية وبين الإيروكيوا Iroquois يقدم نصف الإله ديجاناويدا هدية الاتحاد الخاص بالإيروكيوا إلى السينيكا، كوبوجا، أوتونداجا اونيدا وموهوك. وكانت رسالة ديجاناويدا للسلام وتشكيل اتحاد الإيروكيوا الذى اعتبر وفقًا للعشائر والأمم الخمس رسالة من «الروح العظمى». ومعروف بين الإيروكيوا وكثير من المجتمعات الهندية الأخرى أن العلاقات الاجتماعية للمجتمع غالبًا ما تكون مقدمة للبشر من عالم مقدس من خلال وسطاء روحانيين(٩).

ونتيجة وجود علاقات اجتماعية متصورة من خلال عالم مقدس اعتبار تنظيم وعلاقات المجتمع ذات قداسة كهدية من «الروح العظمى» وهى القوى الأساسية التى تنظم العالم.

وفى معظم الثقافات الخاصة بالسكان الأصليين تكون الروح العظمى أو القوى العظمى للعالم هى التى تمنح البشر الهبات بكرم. وينظر إلى الطقوس والعلاقات الاجتماعية مثل البطون والأفخاذ والقرى المقدسة أو أى مؤسسات أخرى باعتبارها هدايا مقدسة مُنحت للبشر. والقوة المركزية للعالم غير معروفة للبشر. وهى ليست ذكرًا وليست أنثى. والغرض من وجودها أو الهدف الأسمى منها لا يمكن التأكد منه من جانب البشر والروح العظيمة مشغولة عن التدخل فى شئون البشر. ولذلك فإن العلاقات مع المقدسين تتم عبر شخص وسيط مثل الدجالين والعرّافين والبشر من ذوى الروح القوية الموجودين فى الطبيعة.

والعلاقة بين المؤسسات الاجتماعية والأبعاد المقدسة ليست فريدة عند مقارنتها مع المجتمعات الأخرى حول العالم. وغالبًا ما تعتبر الترتيبات المؤسسية مقدسة فى كثير من الثقافات المختلفة. وهذه القداسة فى المجتمعات الهندية الأمريكية تتجسد فى المجتمع الأخلاقى الأوسع قداسة. والروح العظيمة هى التى تنظم هذا العالم. وفى النظرة الهندية الأمريكية لا تُعد العلاقات الإنسانية مركزًا لاهتمام وقوى العالم. والبشر واحدة بين كائنات روحية كثيرة فى العالم وقوى كثيرة مثل الشمس. والقمر، والرياح، والبحيرات. والبرق. وهى تعد كائنات أكثر قوة من البشر.

والروح العظمى خلقت أو شكلت العالم وكائناته الروحية الكثيرة التى تشمل النباتات والحيوانات والأرض والسماء والطيور كل العناصر الحيوية وغير الحيوية التى صنع منها العالم من حولنا. والبشر باعتبارهم كائنات روحية فى هذا العالم يجب أن تكون لهم علاقات ليس فقط بين بعضهم بعضًا ولكن أيضًا مع الكائنات الروحية الأخرى. وهذه الرؤية الوطنية Native تمتد ليس فقط للأتباع والأصدقاء من البشر والعلاقات المؤسساتية، ولكن لكل الكائنات الروحية فى العالم.

ولا يستطيع البشر أن يعيشوا بدون علاقات مع النباتات والحيوانات والبحيرات والقوى الأخرى القوية فى العالم. ويجب أن يأكلوا الطعام. ولكى يفعلوا ذلك يجب استرضاء أرواح الحيوانات والنباتات التى يأخذونها لاستخدامها واستهلاكها. إذا ما أخذت نباتا كدواء عندئذ عليك أن تقدم التبغ أو بعض الهدايا المناسبة طعامًا للنبات. وإذا ما أخذت الحيوانات أو السمك للطعام يجب أداء بعض الطقوس لاسترضاء أرواح الحيوانات، لدرجة أن الناس لا يثأرون ضد إزعاج كائنات روحية أخرى أكثر قوة. ويجب أن يلاحظ البشر النظام المقدس، ويجب أن يحافظوا على علاقات ودية تتسم بالاحترام أيضًا مع الكائنات الروحية الأخرى. وإذا ما حدث إزعاج لكائنات روحية أخرى فإنها سوف تثأر لذلك الإزعاج بإحداث الأذى على هيئة أمراض، وسوف تسحب استعدادها لإعطاء نفسها للبشر ليأكلوها طعامًا لهم. وفى كثير من تعاليم الخلق تشكل الحيوانات اتفاقًا مع البشر، كما لو أنهم يتطوعون لإعطاء أنفسهم طعامًا طالما كان الإنسان يعاملها باحترام ويقوم بأداء طقوس معينة لتشريف أرواحها. وإذا كان هذا الاتفاق محل تشريف فإن الحيوانات تقدم نفسها بحرية إلى البشر لحاجاتهم، وخلال الطقوس الخاصة يتم الحفاظ على أرواح الحيوانات وسوف يعاد ميلادها. ولذلك فإن حيوانات الصيد والأسماك سوف تزدهر وتتكاثر لصالح البشر. ويقوم البشر بدورهم بأداء الطقوس التى تحترم الحيوانات ويأخذون فقط ما هو لازم لبقائهم أحياء[١٠].

وهذه العهود مع الكائنات الروحية الموجودة فى العالم تشكل مجتمعًا كونياً تكون فيه علاقة الاحترام والتوازن المثالية هى التى تسود النظام لتعزيز الانسجام والانتظام فى العالم. وعندما يسود الانسجام والنظام، فإن الكائنات الروحية بما فيها ما هو كائن فى المجتمعات الإنسانية سوف تتمتع بالسلام والازدهار والصحة والعلاقات الاجتماعية والعالمية المتوافقة. وبالطبع فى أى مجتمع لا يعيش فيه الناس منسجمين مع هذا المثال تحدث بينهم المشاحنات والنزاعات. وفى هذه الحالات فإن الأفراد يستدعون الأذى ليأتى على أنفسهم من جانب كائنات روحية غاضبة مما يؤدى إلى الأمراض،

والموت، والجوع، وسوء الحظ، وفوضى العلاقات الاجتماعية. وتستخدم آليات فض النزاعات من داخل المجتمعات البشرية والطقوس لتصحيح نتائج انتهاك العلاقات المقدسة التى تربطهم بعالم الروح.

والعالم كله ينظر إليه على أنه منحة من الروح العظيمة والقواعد والطقوس والشعائر للحفاظ على الانسجام والنظام، والتى تساعد على توضيح طريقة فهم رؤية السكان الأصليين للمجتمع الكونى. ولا يمكن فهم المجتمع الإنسانى وعلاقاته بدون فهم العلاقات المقدسة والتزامات البشر نحو الكائنات الروحية الأخرى الموجودة بالكون. ولما كانت العلاقات الاجتماعية والمؤسسات مقدسة وتتطلب التزامات متبادلة ومسئوليات، فإن المجتمعات الخاصة بالسكان الأصليين ليست منفصلة عن البيئة الطبيعية، فالعلاقات الاجتماعية والمؤسسات تعد جزءًا من مجموعة قوانين وعلاقات وهى جزء من مجتمع به كل الكائنات الموجودة فى العالم. ولا يمكن تحقيق الانسجام والنظام فى العلاقات الاجتماعية بدون علاقات توافق واحترام مع الكائنات الروحية غير الإنسانية. وبينما تتنوع تقاليد الخلق والعلاقات الخاصة المؤسساتية بين العشائر والقرى والأفراد، وأيضًا تختلف العلاقات السياسية بشكل واضح بين مجموعات السكان الأصليين، فإن تجسيد المجتمع الإنسانى داخل المجتمع الكونى للكائنات الروحية موجود بشكل عريض بين السكان الأصليين الأمريكيين. وهنا لا يوجد فصل جذرى بين المجالات البشرية والطبيعية كما هى الحال فى الفلسفة الغربية ورؤية الدين المسيحى للمسألة، ولكن العلاقات الإنسانية لدى السكان الأصليين تعد جزءًا لا يتجزأ داخل المجتمع الكلى وعلاقات عالم القوى الروحية.

إن رؤية السكان الأصليين للعالم الكونى تخلق طريقة واحدة رئيسية لفهم مجتمع السكان الأصليين وعلاقاته الداخلية(١١).

الاستقلالية الاجتماعية والفردية

كل كائن ذو قوة وحيوية فى العالم يجب أن يُحترَم، وإلا فإنه سينتقم ممن قام بهذا الإثم. والتوافق والنظام يتم الحفاظ عليهما من خلال علاقات محترمة مع الكائنات الحية فى العالم. والعلاقات البشرية أيضًا تدخل ضمن هذا المبدأ لأن كل فعل يقابله رد فعل. والأفعال المؤذية ضد الكائنات الروحية سينتج عنها انتقام مؤذٍ، ما لم يتم استرضاء الكائن الروحى من خلال الطقوس والقرابين. والعلاقات الإنسانية تعمل بنفس القاعدة. لا يمكن معاملة البشر بشكل يخلو من الاحترام وإلا فإنهم سيثأرون.

وكل إنسان هو كائن روحانى وهو جزء من المجتمع الكونى والمجتمع الإنسانى. وكل إنسان له دور عليه أن يؤديه فى النظام الكونى، وغالبًا ما يكون هذا الدور غير ظاهر للناس ما دام أن توجيهات وأهداف العالم ليست معلومة للبشر.

ودور حياة الفرد فى المجتمع الكونى والاجتماعى يبحث عنه من خلال تشكيلة من الوسائل الطقوسية والشعائرية والرؤى والأحلام، وطقوس البلوغ كلها طرق بها يحاول الرجال والنساء معرفة دورهم والهدف من وجودهم داخل النظام الاجتماعى والكونى. والرؤى ومهام الحياة تظهر عادةً تدريجياً للفرد. وقد يسعى الناس إلى استدعائها خلال معظم حياتهم. وفى أحيان كثيرة يظل العمل المقدس لفرد ما سراً برغم إمكانية ظهوره بالطقوس والرؤى أو بنصيحة القادة الروحانيين. وكما أن كل فرد هو فى حد ذاته قوة أو كائن روحانى يستدعى فى النظام الكونى. ويعتبر من العند والجموح أن تتحدى دوافع أو أفعال الأفراد الذين يبحثون عن النجاح وتحقيق الوظائف المقدسة لحياتهم. ولا يستطيع المرء معرفة ما الوظيفة التى قد يقوم بها فرد ما. لذلك فإنه يُعطى للفرد الذى يقوم بإنجاز مهام حياته مهلة كافية. ولما كان الآخرون لا يستطيعون رؤية حكمة مثل هذه المهام، يُمنح الأفراد استقلالية فردية كبيرة من داخل قواعد المجتمع الكونى والاجتماعى. والأفعال التى لا تتحدى القواعد السرية للنظام الكونى والنظام الاجتماعى، يُعتقد أنها جزء من مهمة حياة الشخص ولا يسأل عنها الآخرون عمومًا. وللفرد حق مقدس باعتباره قوة مستقلة لتحقيق وظيفة حياته أو حياتها المقدسة ما دام كانت أفعاله أو أفعالها تتماشى مع قواعد النظام الاجتماعى والكونى الذى إذا ما انتُهك سوف يوجب العقاب من قوى غاضبة على المجتمعات البشرية وعلى المنتهك لهذا النظام(١٢).

إن مبدأ استقلالية الكائنات الروحية يتطلب أنواعًا محددة من العلاقات داخل المجتمع وعمليات اتخاذ القرار. وكل فرد فى المجتمع البشرى يجب أن يكون محترمًا باعتباره قوة مستقلة، ولذلك يكون له حق أن يدلى بدلوه فى أى عملية اتخاذ قرار. وفى كل مجتمع هناك بعض الأفراد الذين لهم تأثير أكبر من الآخرين، لأنه أو لأنها قد يكون لديه حسب ما يُعتقد مساعدون من الأرواح القوية خاصة مما يجعل هذا الشخص نسبياً أكثر قوة. إلا أن القوة على أية حال تعتبر كيانًا محيرًا. ففى بعض الأحيان تكون الأرواح المساعدة قوية وفى أوقات أخرى تكون غير مفيدة. لذلك فإن القوى الروحية والتأثير تعتبر سلسة فى معظم المجتمعات الهندية الأمريكية.

والمجتمع البشرى المكون من بشر لهم قوى مستقلة يتخذ قراراته من خلال النقاش والإجماع. وكلمة كوكاس Caucus والتى تعنى بالإنجليزية مؤتمرًا حزبيأ هى كلمة الجونكونية Algonkian التى تم تبنيها فى اللغة الإنجليزية وهى تصف عملية اتخاذ القرار الموجودة فى كثير من مجتمعات السكان الأصليين. ويدعى الأفراد للمشاركة من خلال مناقشات العائلات والفرق والعشائر ومجالس القرى أو أى مجموعة معتادة على ممارسة ذلك. وفى أكثر الأحوال تكون القضية هى وجود عدم اتفاق كبير فى هذه الاجتماعات. وعندما لا يكون هناك إجماع فلا يوجد قرار فى هذا المجتمع[١٣].

وللنساء عادةً مجالسهن الخاصة وإذا لم يكن فهن غالبًا لديهن تأثير كبير داخل أسرهن أو عشائرهن. إن مثال القوة السياسية للمرأة والحركة النسوية كان لمدة طويلة للعشائر الأميّة (نسبة للأم) فى قبائل الإيروكيوا Iroqois اللاتى كان لديهن من القوة السياسية والقدرة على تعيين القادة أو التشكيك فى قيادتهن أمام مجلس القبيلة[١٤].

وتمامًا مثل ما للأفراد من حق المشاركة فى اتخاذ القرار، فإن المجموعات الاجتماعية والعشائر والبطون والقرى لديها غالبًا حقوق استقلالية وبالاعتماد على التنظيم الخاص للمجتمع الهندى الأمريكى. فالمجموعات المحلية (القرى - العشائر - الأنساب) يمكن أن تناقش القضايا من مواقعها عبر الإجماع. والغالبية أو المجموعة القوية ليس مسموحًا لها إجبار الآخرين على قبول قرار ما إذا كان هناك عدم اتفاق. وتحتفظ المجموعات المحلية باستقلالها والقرارات القومية أو الإقليمية يجب أيضًا أن يتم اتخاذها عبر تكوينات اجتماعية للاتفاق والإجماع. وتحتفظ الجماعات المحلية والأفراد بقوة كبيرة وهم لا يفوّضون حقوقهم لممثلين أو رؤساء معينين. والرئيس بين الإيروكيوا من البطون والأنساب إنما هو شخص يتحدث عن إجماع المجموعة لا أكثر من ذلك. وإذا قام بأى شىء يزيد على مهمته المعينة له، وهى نقل إجماع الأنساب أو البطون إلى الآخرين فعليه الانسحاب من منصبه. والعلاقات السياسية فى المجتمعات الهندية هى فى أكثر أحوالها عملية جمع الموافقات من المجموعات المحلية والأنساب الذين لا يضمنون استقلاليتهم لأى سلطة مركزية أو لأى مجتمع آخر[١٥].

والتأكيد على العمليات السياسية الفردية والمجتمع السياسى خلال تكوين الإجماع أثارت الإعجاب الكبير من جانب المراقبين من أوائل الاستعماريين، الذين نقلوا هذه العمليات معهم إلى أوربا. إن اللا مركزية والمساواتية وإجراءات عمليات اتخاذ القرار، تتناقض تمامًا مع السلطوية والمركزية والتدرج الهرمى لدول أوربا، واستخدم كثير من

ناقدى نظم الحكم القديمة فى أوربا المجتمعات الأمريكية الشمالية باعتبارها أمثلة للزعم بأن الإنسان فى الطبيعة كان حرًا، وأن السكان الأصليين كانت لديهم أشكال طبيعية من الحرية والحقوق السياسية التى فقدوها فى أنظمة الحكم المركزى الخاصة بهم. وطورت الفلسفة الفرنسية انتقادات للدولة الفرنسية. وعرضوا أفكارًا وآراء خاصة بالحرية والديمقراطية، والتى قد بنيت على معلومات تم جمعها حول الحريات السياسية للسكان الأصليين والعمليات، والإجراءات التى تتم بها. إن فلسفة حقوق الإنسان الطبيعية ساعدت فى بلورة إطار النظرية السياسية للولايات المتحدة التى أصبحت ملمحًا فريدًا للديمقراطية الأمريكية(١٦).

إلا أن الأشكال الاجتماعية والسياسية لعملية اللا مركزية لدى السكان الأصليين لم تؤخذ من النظرية الخاصة بأن الإنسان له حقوق طبيعية أو أعطاها له الله، وأكثرها أخذ عن ضرورة الحفاظ على النظام والتوافق داخل المجتمع الكونى. وفى هذه الرؤية تمارس المجموعات الاجتماعية والأفراد استقلالية كبيرة جزءًا من خطة الروح العظيمة. ويتم الاحتفاظ بالتوافق الكونى والنظام من خلال صيانة العلاقات التى تتسم بالاحترام مع كل الكائنات الروحية بما فيها البشر باعتبارهم مجموعات وأفرادًا. وعكست مجتمعات السكان الأصليين هذه الفلسفة فى التنظيم السياسى والاجتماعى اللا مركزى، وغالبًا ما يكون من دون قائد مركزى أو تفويض للقوة وراء المجموعات المحلية. وعندما لا تصل هذه المجتمعات إلى قرار عادةً ما تكون السلطات الاستعمارية فى حالة إحباط وتصف العملية بأنها انكسار. وفى حالات كثيرة حتى فى العصر الحاضر مارست هذه المجتمعات استقلاليتها المحلية وحقوق مشاركة الأفراد بطرق غير مفهومة جيدًا من جانب المراقبين من الخارج، الذين يبحثون عن قوى مركزية أكثر لاتخاذ القرار.

وتساعدنا الصفتين المهمتين لمجتمعات السكان الأصليين وهما (النظام الكونى والاستقلالية الفردية) على فهم الديناميكية والعلاقات الفريدة للمجتمعات الخاصة بالسكان الأصليين. وتظل هذه العلاقات مهمة حتى مع الوصول للعصر الحاضر.

العالم بدون توازن

أدخلت الفترة الاستعمارية سلسلة من التغييرات السريعة. وكانت مجتمعات السكان الأصليين دائمة التغيير من قبل أن تكون هناك أى اتصالات استعمارية ملحوظة، ولكن العلاقات الاستعمارية بدأت سلسلة متعاقبة من الاندماجات الاقتصادية الكبيرة

والتبادل الثقافى والتنافس السياسى. أما العلاقات الاقتصادية فكان لها أثر مستمر على كثير من المجتمعات الهندية وخاصة هؤلاء الذين اندمجوا فى علاقات تجارية للفراء أو الجلود. وبدأت تجارة الفراء فى منتصف القرن السادس عشر ١٥٠٠، وكانت قوية وفاعلة خلال القرن السابع عشر ١٦٠٠ واستمرت حتى نحو ١٨٤٠، بعد أن استنفد القندس beaver فى أقاليم جبال روكى الشرقية - وكان الجاموس يتم اصطياده فى السهول حتى ثمانينيات القرن التاسع عشر ١٨٨٠. وكان كثير من مجتمعات الهنود الأمريكية إلى حد معين فى وسط وشرق الولايات المتحدة مشاركًا فى تجارة الفراء، أو تم إدخالها فى هذه التجارة. وقد أصبحوا معتمدين على هذه التجارة بسرعة كبيرة نسبياً وبدأوا فى تجارة الفراء والجلود للحصول على تشكيلة كبيرة من المصنوعات الأوربية، مثل الأدوات الحديدية، والبنادق، والملابس والخرز.

وهددت تجارة الفراء العلاقات المبنية على الميثاق المذكور مع الحيوانات لأن الهنود بدأوا فى إمداد التجار بالفراء الذين عملوا على إمداد السوق وعلاقات الطلب أكثر من عملهم على المعتقدات المحلية للهنود الأمريكيين والالتزامات الخاصة بالحفاظ على العلاقات المحترمة مع عالم الحيوانات. وتعامل كثير من الهنود الأمريكيين مع صيد الحيوانات باعتباره ضرورة لاعتمادهم على التجارة فى مقابل البضائع الأوربية، واستمروا فى صيد ما يكفى من حيوانات لإمداد تجارتهم واحتياجاتهم الاجتماعية. ولم يصبحوا رأسماليين فى تجارة الفراء. ورغم أنهم قدموا فراءً أكثر فإنهم كانوا يستجيبون لحاجاتهم أكثر من سعيهم إلى تراكم ثروات فردية. غير أن تجارة الفراء فى منتصف القرن السابع عشر ١٦٠٠ استنفدت حيوان الصيد. واستمرت هذه العملية أبعد من ذلك إلى الداخل وتبعها بشكل عام بيع الأراضى للمستعمرين. وكانت تجارة الفراء تعنى أن الهنود الأمريكيين قد أصبحوا متخصصين ينفقون وقتًا أكثر فى الصيد وتقديم اللحوم لحفظها وحصد فراء أكثر مما كانوا يفعلون فى السابق(١٧). وأصبحت هناك قلة إن لم يكن أىٌّ من السكان الأصليين وسطاء فى تجارة الفراء، كما ظلت وجهة نظر السكان الأصليين للعالم دون أن تمس. وقد ظلت بكرًا كما هى رغم أنهم الآن مندمجون فى الأسواق الأوربية. وعندما انهارت تجارة الفراء والجاموس فى وسط وشرق الولايات المتحدة، تم إفقار مجتمعات الهنود الحمر لإجبارهم على بيع الأراضى وقبول الحياة فى المحميات المخصصة لهم.

وكان لعملية الاتصالات الاجتماعية بالمستعمرين أثر كبير على تجمعات السكان الأصليين، ولم يعترف المسئولون الاستعماريون بوجود النساء فى المجالس السياسية.

وفضلوا إقامة علاقات تجارية اقتصادية مع الرجال الصغار المنتجين اقتصاديًا. ورغم أنهن كافحن لاستعادة احترامهن المعتاد إلا أن النساء وكبار السن عمومًا قد دفعوا جانبًا أو تم إقصاؤهم. وأصبحت القوة السياسية والاقتصادية فى أيدى الشباب من الرجال[١٨]. ومع تجارة الفراء والعلاقات السياسية فى أيديهم، أصبح الشباب من الرجال لديهم قوة اقتصادية وسياسية أكبر عما كان سابقًا. غير أن الحياة فى المحمية أضعفت التأثير الاقتصادى والسياسى للرجال المنتجين.

وقادت العلاقات مع المستعمرين فى النهاية إلى إدخال الديانات المسيحية ووجهات نظر جديدة للعالم إلى كثير من المجتمعات الأمريكية الهندية. وزادت التعددية الثقافية وأصبح أعضاء بعض المجتمعات المحلية من الهنود الحمر متداخلين مع الأوربيين فى سمسرة اقتصادية خاصة الشوكنو والشيكاسو الكريك والشيروكى أثناء القرن التاسع عشر. وأدى إدخال البروتستانتية المسيحية إلى حدوث انشقاق ثقافى عميق بين المسيحيين والوثنيين Pagans. وخاصة بين الإيروكيوا على وجه الخصوص، وهو انقسام ظل مستمرًا حتى الآن فى كثير من محميات الإيروكيوا[١٩]. بينما تبنت مجموعات أخرى مثل الشيروكى والتشوكنو المسيحية وسمحوا لأعضاء المجتمع بالقيام باختياراتهم بشكل مستقل[٢٠]. وبعض الجماعات مثل الشايان الشماليين قبلوا المسيحية على شاكلة الكنيسة الهندية الأمريكية، وكذلك الحفاظ على المظاهر الرئيسية للتقاليد الخاصة بالشايان الشماليين[٢١].

لقد كان للعلاقات الاستعمارية وقْع عميق وأثر كبير على المجتمعات الأصلية للهنود الأمريكيين. وأخذت ديناميات وأفكار جديدة تتحدى رؤى العالم التقليدى لديهم. وانحاز كثير من الأفراد الذين اعتنقوا المسيحية أو تعلموا فى مدارس الإرساليات بعيدًا عن عائلاتهم ومجتمعاتهم الأصلية إلى جانب الاتجاهات الأمريكية، ولم يشاركوا فى المجتمع الكونى. وتم تحدى وجهات النظر الخاصة بالعالم القديم لهؤلاء السكان بشراسة من خلال الانهيار الاقتصادى والخضوع السياسى والبديل الثقافى الدينى الذى أدخلته برامج الاستيعاب الأمريكية. ومع ذلك ظلت هناك مظاهر من طقوس وفهم العلاقات الروحية الكونية موجودة حتى إن أُجبروا على دفنها، وفى بعض الأحيان قام عدد قليل من المجموعات المكرسة لذلك بممارسة هذه الشعائر. واحتفظت سلسلة من الحركات الدينية بمظاهر مهمة من أفكار وممارسات عالم الهنود الأمريكيين الأصليين، بينما تبنت عناصر من المسيحية هذه الحركات التى اشتملت على «رقصات الأشباح»

والكنيسة الهندية الأمريكية، وحركة شيكر الهندية الأمريكية، حركة البحيرة الأنيقة وحركات أخرى. وأنشأ كثير من الهنود المسيحيين كنيستهم الخاصة، مثل الكنائس الموجودة بين التشوكتو والكريك حيث يغنون أغانى ويسمعون ترانيم بلغتهم الخاصة(٢٢). إن المفاهيم الدينية عادةً ما تعكس التصورات الخاصة بالسكان الأصليين للعلاقات المقدسة. وبعض مجموعات الهنود الحمر من المسيحيين انضموا للتيار الرئيسى للكنائس، ولكنهم فى معظم الأحوال يخلطون المفاهيم الدينية للسكان الأصليين والمعايير الخاصة بهم مع تعاليم العقيدة المسيحية. بهذه الطريقة فإن مفهوم العلاقات الروحانية الكونية والمجتمع الأصلى لا يزال موجودًا بين كثير من الناس وممثلا بشكل مباشر أو غير مباشر فى مجتمعات الهنود الحمر المسيحيين خاصة تلك التى يقودها قساوسة من السكان الأصليين (الهنود الحمر). إن اللا مركزية واستقلالية الأفراد والمجموعات الاجتماعية تظل خصائص عامة لمعظم المجتمعات الهندية خلال الفترة الاستعمارية حتى اليوم. ولا تزال العائلات والبطون والقرى بشكل عام تحتفظ بذاتية واستقلالية كبيرتين فى حقوقهم الخاصة أو داخل حكومات دستورية حديثة البناء انشأت فى المحميات إلى حد كبير من جانب مسئولى الولايات المتحدة(٢٣). وتميل العمليات السياسية من جانب السكان الأصليين إلى التركيز على بناء الإجماع، ويظهر الصراع غالبًا عندما لا تلائم مثل هذه البروتوكولات بعض القادة لتبنيها. وكثير من أدبيات اليوم حول الانشقاق الحزبى Factionalism والصراع السياسى داخل المجتمعات الخاصة بالهنود الحمر يقلل من عمق التوجهات الثقافية نحو الاستقلالية الروحية المحلية والفردية.

إن ما يفسره الأغراب باعتباره صراعًا أو شقاقًا حزبياً هم على الأرجح أفراد ومجموعات يؤكدون استقلاليتهم فى ظل قواعد وتوجهات ثقافية للسكان الأصليين. ويحاول الأكاديميون والمسئولون فى الولايات المتحدة وحتى الكثير من القادة الوطنيين التأكيد على مركزية السلطة السياسية فى المجتمعات الوطنية، أكثر مما يؤيدون ثقافيًا رؤيتهم حول توازن العالم بين الكائنات القوية فى المجتمع الكونى. وفى كثير من المحميات قد لا يكون لدى أعضاء هذه المجتمعات فهم مباشر للعلاقات الروحية، ولكنهم قد نشأوا فى بيئة اجتماعية حيث الاستقلالية الفردية والمحلية لا تزال تعتبر معيارًا ثقافيًا ضمنيًا.

إن الحياة المعاصرة للسكان الأصليين ترتبط بمجتمعات متعددة وهويات معقدة. ولقد وجد كثير من آثار المجتمعات الكونية فى المحميات وبين مجتمعات الهنود الحمر الحضرية، حيث تظل العلاقات السياسية والاجتماعية للسكان الأصليين لا مركزية، وهناك استقلالية فردية ولا يزال معترفًا بها ضمنيًا. إن بعض المصاعب السياسية فى المحميات كما تلاحظها مثلاً بين الهوبى واللاكوتا جزء من أسبابها هو الحكومة القبلية الشديدة المركزية التى تدبر الأمور، على عكس الأشكال اللا مركزية للسكان الأصليين لعمليات التنظيم الاجتماعى والسياسى. وكثير من المجتمعات الخاصة بالهنود الحمر حاليًا مستمرة فى إيجاد أشكال سياسية دستورية يقدمها لهم مسئولو مكتب الشئون الهندية، ودائمًا ما تكون صارمة وعكس التقاليد السياسية الهندية، وتظهر الآن معارضة لقوانين الحكومة القبلية من جانب المجتمعات الهندية الأمريكية، وعادةً ما تكون نتيجة الصراع الأساسى بين العملية السياسية الأمريكية والعملية السياسية الخاصة بالسكان الأصليين والرؤى والأفكار والحقوق والالتزامات الاجتماعية والفردية. ويعتقد كثير من السكان الأصليين أنه برغم أن قانون الحقوق المدنية للهنود الأمريكيين قدم بعض الحماية فإنه تعدى على السلطة السياسية للسكان الأصليين وفرض شكلاً من الحقوق الفردية غريبًا عن المجتمعات القبلية. ورغم أن الحكومات القبلية للهنود الحمر والسكان الأصليين تعتمد على النماذج الدستورية للولايات المتحدة، فإن القواعد الخاصة بالسكان الأصليين، والتى تعتمد على الرضا غير المكتوب واستقلالية الفرد والمجموعة، قد تم تجاهلها داخل هذه النماذج السياسية، لأن القرارات تتخذ بحكم الأغلبية والقادة المنتخبين بتصويت الأغلبية والقادة هم مفوضون مركزيون ويمثلون قوة سياسية مركزية. والأكثر من ذلك أن معظم الحكومات القبلية التى أُسست على الدستور هى حكومات دنيوية منفصلة تمامًا عن التنظيم الدينى. وكثير من أعضاء مجتمعات السكان الأصليين يشعرون أن فصل المجتمع الكونى عن العلاقات السياسية أمر خطير، وسوف يقود إلى فقدان التوجيه السليم بين القادة الدنيويين للسكان الأصليين. وفى السنوات الأخيرة أصبحت الحكومة القبلية للناباخو مثالاً للانقسام الهندى حول السلطة المركزية. فمنذ عام ١٩٨٥ ونظام المحاكم للناباخو Navajo قد ازداد اندماجه فى التقاليد الثقافية وطرقهم فى محاكم صناع السلام والقانون العام. ومررت الجماعات السياسية المحلية للناباخو تشريعًا عن اللا مركزية، ووزعت سلطات صنع القرار أكثر على الفروع المحلية التى تمثل بشكل عام تقاليد الأسرة ومجموعات الأقارب المحليين[٢٤].

وتولدت كمية لا بأس بها من الصراعات داخل الحكومات القبلية بسبب عدم توافق الإجراءات السياسية التى وضعتها الولايات المتحدة مع أفكار ورؤى السكان الأصليين عن المجتمع والفرد والعمليات السياسية المحلية. ومثل هذه المواقف ولدت صراعات أقوى، وفى أكثر الأوقات تترك الأفراد من الهنود الحمر والجماعات فى حالة اغتراب إذا ما كانت معاييرهم فى التعامل مع الموقف تهيمن عليها الأشكال الغربية للنظام السياسى. وقد أطلق الباحثون والمراقبون الآخرون غالبًا على مثل هذه الصراعات «الشقاق الحزبى» ويلقون باللوم على السكان الأصليين لعدم قدرتهم على إيجاد حلول قابلة للتطبيق لهذه المشاكل. ويحتاج كثير من المحميات فى مجتمعات السكان الأصليين إلى إعادة التفكير فى تكوينها السياسى وجعلها منسجمة مع التوجهات الخاصة بالسكان الأصليين، من حيث العملية السياسية ومعانى المجتمع الكونى. إن الإجراءات السياسية والنظم القانونية التى تمثل إلى حد كبير القيم والقوانين الأمريكية الخاصة بالولايات المتحدة فى المحميات الهندية، لا تمد الأمريكيين الأصليين بمؤسسات يعوّل عليها ثقافياً. وسوف تزيد مجموعات السكان الأصليين المفاوضات بشأن مؤسساتهم السياسية والقانونية، كما يفعل النافاخو الآن لكى يجعلوها متوافقة ثقافياً أكثر. وسوف لا تكافح معظم المجتمعات الهندية الأمريكية من أجل إعادة إنشاء نظم ثقافية وسياسية تقليدية. فكثير من الأعضاء القبليين لديهم الآن توجهات متعددة الثقافة، وتتطلب التحديات الاقتصادية والسياسية المعاصرة ترتيبات مؤسسية يمكن أن تنظم علاقات السوق والمنافسات السياسية بين الولايات والوكالات الاتحادية. ومع ذلك أدركت مجتمعات المحميات الحاجة إلى تقرير المصير. وهم سوف يزيدون محاولات إيجاد طرق لتبنى تعديلات فى الحكومة القبلية والترتيبات القانونية التى ستعكس فلسفتهم الخاصة للنظام الاجتماعى والثقافى.

وبينما تكافح مجتمعات السكان الأصليين من أجل إيجاد أشكال من التنظيم السياسى، والخطوات اللازمة لذلك تُظهِر على المسرح القومى وداخل المناطق الحضرية أشكالاً جديدة من المجتمعات والهويات. ولقد ظهرت هوية الروح الهندية فى السبعينيات ١٩٧٠ والنشاط السياسى لهذا العصر[٢٥]. مثل هذه الهويات لم تحل محل الهويات القبلية. ولكنها أضافت طبقة إضافية من الهوية لمعظم السكان الأصليين.

ولم تظهر هوية واحدة للروح الهندية باعتبارها هوية تعلو على الهوية القبلية، وسوف يقول كثير من الناس إنهم هنود أمريكيون ولكن مثل هذا التوحد قد دفع إليه سياق الموقف. ويعترف كثير من الأمريكيين بالاسم «هندى أمريكى» لكنهم ليسوا آلفين

للأسماء القبلية أو العشائرية. ومصطلحات مثل «الهندى الأمريكى» تولدت واستخدمت من جانب المجتمع الأمريكى علامة على مجموعة إثنية متجانسة تطلق على هويات قبلية تعود لماضٍ معين بشكل تجريدى[٢٦]. ويستخدم السكان الأصليون عامة أسماء قبلية محددة أو أسماء العشائر عند التعامل مع أناس لديهم معرفة بهم - عادةً ما يكونون أعضاء فى قبائل أخرى.

والحقيقة أن معظم السكان الأصليين بالمحميات سيقولون بأن هناك مجموعة إثنية أمريكية هندية. ومعظم السكان الأصليين الذين ارتبطوا بالمجتمع يتوحدون مع جماعتهم فى هذا المجتمع، إلا أن هناك نحو ٦ ملايين فرد فى تعداد عام ١٩٩٠ الذين عرفوا أنفسهم بأن لديهم سلفًا هنديًا أمريكيًا ونحو نصفهم زعموا أن لديهم جداً شيروكيًا. والمجموعة المنحدرة من السكان الأصليين قد لا يشكلون مجموعة (إثنية) أو مجتمعًا محليًا أصليًا. ولكنهم مجموعة من الأفراد الذين لديهم اعتراف برابطة ما بسلف من الهنود الحمر، وغالبًا ما يكون لديهم اهتمام بالمسائل الهندية الأمريكية. والمجموعة ذات السلف الهندى الأمريكى تفوق فى عددها بشكل كبير هؤلاء السكان الأصليين المعروفين بالجنس والذين كانوا (١.٩٦ مليون) فى تعداد ١٩٩٠. وعدد السكان الذين يعيشون داخل أو بالقرب من المحمية، عددهم الكلى نحو نصف المليون. والمجموعة التى تنتمى إلى سلف من الهنود الحمر هى الأكبر بلا شك، ولكن يبدو أنها ليس لديها أى تنظيم اجتماعى أو سياسى، وكثير منهم لديهم هوية أصلية ليست أمريكية هندية[٢٧].

وتعكس كثير من المنظمات الأمريكية الهندية الرئيسية الهوية القبلية أكثر من هويات الروح الهندية الأمريكية. فعلى سبيل المثال إن الكونجرس القومى للهنود الأمريكيين (NCAI) الذى تم تنظيمه من ممثلى القبائل. وكل قبيلة بغض النظر عن تعداد سكانها. تم ضمان صوت واحد لها فى معاهدات الـ NCAI المؤتمر القومى للهنود الأمريكيين. وبالتالى فإن قبيلة كبيرة مثل النافاخو وتعداد سكان محمياتها الذين يزيد عددهم على ٢٠٠,٠٠٠ نسمة. لها نفس عدد الأصوات مثل قبيلة كاليفورنيا الصغيرة التى يقل عددهم عن ٤٠ عضوًا. لهذا السبب فإن بعض القبائل مثل النافاخو لا تشارك فى المؤتمر القومى للهنود الحمر.

إن مبدأ التمثيل فى المؤتمر القومى NCAI يحافظ على قواعد الاستقلالية الموجودة بهذه الطريقة فى الثقافة الوطنية. وكل قبيلة لها حق تمثيل موقفها والتصويت

فى الانتخاب حتى لو كان عدد أفرادها أو أعضائها قليلا. والثقافة المحلية والاستقلال السياسى محفوظان بهذه الطريقة، ويشكل المؤتمر القومى للهنود الأمريكيين تحالفًا مفككًا بين المجموعات القبلية. أى جهود لفرض هوية إثنية أو فوق الهوية القبلية من المرجح أنها ستولد معارضة وتفكيكا للمنظمة. ومثل كل مجموعة قبلية ستصر على الحفاظ على استقلاليتها ومن المرجح أنها ستترك المنظمة.

تجديد المجتمع الكونى

لقد صنعت الفترة الاستعمارية الكثير فى انتزاع المؤسسات والعلاقات الخاصة بالسكان الأصليين من موقعها. بينما نرى المعايير الهندية الوطنية للحياة السياسية تظهر مجسدة بعمق فى المجتمعات الأمريكية الهندية والمنظمات القومية. والرؤى الكلية للمجتمع الكونى كانت منفصلة عن كثير من الحكومات القبلية والمؤسسات الهندية الأمريكية. ومنذ عام ١٩٧٠ وخلال السبعينيات أظهر كثير من القادة الروحانيين القبليين ثقة كبيرة فى إصلاح فلسفات وعهود ومواثيق المجتمع الكونى من خلال الطقوس والشعائر. إن إعادة إحياء كثير من الطقوس اختفت تحت السطح أثناء فترة القمع الدينى والثقافى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[٢٨]. ويؤكد الوعى بالذات الحالى أن الاحتفاظ باللغة الأصلية وتجديد المعرفة بالدين والممارسات الدينية سوف يساعدان على الحفاظ على الفلسفة وفهم المجتمع الكونى فى كثير من المجموعات الأمريكية الهندية. والطقوس التى تجدد علاقات المواثيق والعهود مع القوى الحيوية الموجودة فى المجتمع الكونى شائعة تمامًا بين أمم السكان الأصليين، وسوف تساعد على استعادة الثقة فى المؤسسات الخاصة بالسكان الأصليين، وسوف تعيد إحياء مجتمعات المحميات من السكان الأصليين. ومجتمعات السكان الأصليين والمؤسسات التى أسست على طقوس معينة وفلسفات ثقافية سوف تفعل الكثير لخلق وإبقاء الحياة فى المحميات. إن فلسفات المجتمع الكونى لم تكن مصممة لإدارة البيروقراطيات واتخاذ قرارات السوق، ومع ذلك يمكن لمبادئ المجتمعات الكونية أن تعلمنا قيمًا وتعطى توجهات لصنع القرار من داخل مجتمعات المحميات. والتحدى الرئيسى لمجتمعات السكان الأصليين فى القرن القادم. هو إصلاح وتجديد العلاقات الثقافية والمؤسساتية. بينما يكون الشىء الأكثر فاعلية فى نفس الوقت هو التعامل مع التحديات بفاعلية تلك التى تهدد مجتمعات المحميات المتعددة الثقافات واقتصاد السوق التنافسى فى عصر العولمة مع الاحتفاظ بالاستقلالية السياسية القبلية. وتقرير المصير الحقيقى فى مجتمع السكان الأصليين (الهنود الحمر) سوف يأتى من خلال

تشكيل علاقات مؤسساتية تعرف بشكل جيد قيم السكان الأصليين مثل مبادئ المجتمع الكونى، مع توفير القدرة على الاندماج فى السوق الكونى والاحتفاظ بالتكامل السياسى القبلى فى نفس الوقت. وفى كثير من مجتمعات السكان الأصليين قد يكون الجمع بين أهداف صيانة الفلسفات الثقافية مع مؤسسات قادرة على التنافس الاقتصادى والسياسى فى اعتبار البعض نوعًا من التناقض. وكل مجتمع للسكان الأصليين native community يواجه هذا التحدى. ولكن كل مجتمع له الحق فى أن يواجه هذا التحدى على طريقته اعتماداً على تاريخه الخاص، وعلاقات المجتمع المعاصر وفلسفات معينة للسكان الأصليين والترتيبات المؤسساتية التى يتخذها. إن كل مجتمع للسكان الأصليين سوف يتحرك لتأكيد حلوله الخاصة وبطريقته الخاصة. وبعمل ذلك فإن كل مجتمع سيكون ممارسًا لاستقلاليته الموروثة فى نظر العالم.

هوامش الفصل التاسع

١ - بالنسبة للدراسات النقدية حول التعددية الثقافية وما بعد الاستعمار انظر أريف ديريك،
" The Past as Legacy and Project: Postcolonianl Criticism in the Perspective of Indigenous Historicism".

الماضى باعتباره أسطورة ومشروعًا، نقد ما بعد المرحلة الاستعمارية، فى ترودى جونسون،
Contemporary Native American Political Issues (Walnut Creek, CA: Altamira, 1999), pp. 73 ٩٢, ذ

دوان كامبين، «التعددية الثقافية فهم جديد»
"Multi - culturalism: New Understanding or Oversimplification?".

ديانا دى آندا، «مسائل خلافية فى التعددية الثقافية»
Constroversial Issues in Multiculturalism (Boston: Allyan and Bacon, 1997).

٢ - برايان ديبى، «الأمريكان المختفون: اتجاهات البيض وسياسة الولايات المتحدة الهندية»
The Vanishing American: White Attitudes and Us Indian Policy (Middletown: Wesleyan University Press, 1982).

كينيا كاتارين راميرز، «الشفاء عبر الأحزان»

"Healing Through Grief: Urban Indians Reimagining Culture and Community in Sanذ Jose, California", American Indian Culture and Research Journal 22 (1998): 311 - 15.

٣ - فيك ل. كورسمو، «ادعاء الذاكرة فى كولومبيا البريطانية: حقوق السكان الأصليين والولاية»
"Claiming Memory in British Columbia: Aboriginal Rights and the State".

فى جونسون، «قضايا السكان الأصليين الأمريكيين المعاصرين»
Contemporary Native American Issues, pp. 129 -30.

ستيفن كويزتيرى، «مبادرات الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق السكان الأصليين»
"Racent United Nations Initiatives Concerning the Rights of Indigenous Peoples", in ibid. p. 104.

٤ - دوين كامبين، «الأسس الثقافية والمؤسساتية للنزعة المحافظة للسكان الأمريكيين الأصليين»
"The Cultural and Institutional Foundations of Native American Conservatism".

ألفيرا ستيفانى تيرينى، «الهنود الأمريكيون الشماليون: ثقافات متحركة»
"North American Indians: Cultures in Motion", ed. Elvira Stefania Tiberini, L'Uomo, Societa, Tradizione, Sviluppo VII (1995): 17 - 43.

٥ - باربارا مان، «علامة فى السماء»
"A Sign in the Sky: Dating the League of the Haudenosaunee", American Indian Culture and Research Journal 21 (1997): 130 - 4.

٦ - كاثريك مالك إيلان،
"The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism", Southwest Journal of Anthropology 10)1954): 75 - 96.

دوين كامبين. «التنوع الثقافى والبيئى: التغير الاجتماعى فى مجتمع التلينجيت»
"Culture, Differentation, and Environment: Social Change in Tlingit Society",

فى جينرى سى. ألكسندر وبول كولومى، «نظرية الاختلاف والتغير الاجتماعى»
Differentiation Theory and Social Change (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 58 - 65.

٧ - دوين كامبين، «النظام الاجتماعى والتغير السياسى: الحكومات الدستورية بين الشروكى والشوكتو»
Social Order and Political Change: Constitutional Governments Among the Cherokee, The Choctaw, the Chickasaw and The Creek (Stanford: Stanford University Press, 1992), pp. 33 - 8.

٨ - فرانك سيبك، دراسة لطقس البيت الكبير لهنود الدلاور.
A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony (Harrisburg, PA: Pennsylvania Historical Commission, 1931). p. 75.

ويليام نيو كومب،
The Culture and Acculturaltion of the Delaware Indians (Ann Arbor: University of Michigan Musem of Anthropology, 1956). pp. 125

زيسبرجر. أ. هولبرت وويليام شوانز، «تاريخ هنود أمريكا الشمالية»
History of the North American Indians (Ohio State Archeological and Historical Society, 1910), pp. 92 -26.

دوين كامبين. «حركة إحياء الدلاور: بداية ستينيات القرن الثامن عشر»
"The Delaware Revitalization Movement of the Early 1760s: A Suggested Reinter - pretation", The American Indian Quarterly 12 (1988): 107 - 26.

٩ - أرثر. س. باركر، كتابات باركر حول الإريكيوز،
Parker on the Iroquois (Syracuse University Press, 1968), pp. 65 - 126.

١٠ - لوانا روس، اختراع المتوحش: التصور الاجتماعى لجريمة الهنديين الأصليين،
Inventing the Savage: The Social Construction of Native American Criminality (University of Texas Press, 1999), pp. 30 - 1,

رون تروسبر، «السياسة الاقتصادية للهنود الأمريكيين التقليديين»
"Traditional American Indian Economic Policy"

هيوستون سميث وربين ستيك، «أمة واحدة تحت الإله: انتصار كنيسة الهنود الأمريكيين»
One Nation Under God: The Triumph of the Native American Church (Santa Fe, NM: Clear Light, 1996).

ريبين ستيك،

Reuben Snake Your Humble Serpent: Indian Visionary and Activist (Santa Fe, NM: Clear Light, 1996), pp. 36 - 9,225-32.

١١ - كينيث موريسون. «ديانات السكان الأصليين الأمريكيين»

"Native American Religions: Creating Through the Cosmic Give and – Take".

دوين كامبين.

The Native North American Almanac (Detroit: Gale Research, Inc., 1994), pp. 633 – 41.

كارول ميلر، «تقديم الهندى الأمريكى فى الأدب»

"Telling the Indian Urban: Representations in Amrican Indian Fiction", American Indian Culture and Research Journal 22 (1998): 49 – 51,54 – 6.

روبرت ويليامز. «ترابط الأيدى معًا: رؤى القانون والسلام للهنود الأمريكيين»

Linking Arms Together : American Indian Treaty Visions of Law and Peace, 1600 -1800 (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 98 – 123.

١٢ - موريسون. «ديانات الأمريكيين الأصليين»

"Native American Religions", pp. 633 – 41;

سميث وسنياك،

One Nation Under God, pp. 16 – 20.

١٣ - برنارد ستيرن. «خطابات أشر رايت إلى لويس مورجان: عالم أنثروبولوجى أمريكى»

"The Letters of Asher Wright to Lewis Morgan", American Anthropolgist 35 (1933): 144.

جون نون. «حكومة وقانون أوريكيو: جراند ريفير»

Law and Government of the Grand River Iroquois (New York: Viking Fund Publications in Anthropology, 1949), p. 28.

١٤ - جوديث براون. «التنظيم الاقتصادى ووضع المرأة بين الأوريكيوز»

"Economic Organization and the Position of Women Among the Iroquois", Ethnohistory 17 (1970): 151.

١٥ - أنثونى. س. والاى، «موت وبعث السينيكا»

The Death and Rebirth of the Seneca (New York: Vintage Books, 1972), pp. 44 -50.

إدموند ويلسون. «اعتذار لهنود الأوريكيوز»

Apologies to the Iroquois (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959), p. 174.

ويليام فنتون. «الاستقرار الثقافى والتغير فى مجتمع الهنود الأمريكيين»

"Cultural Stability and Change in American Indian Societies". Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 83 (1953).

فريد جيرينج، «قديسين ومحاربون: البناء الاجتماعى لسياسة الشيروكى»
"Priests and Warrios: Social Structures for Cherokee Politics in the 18th Century", American Anthropolgist. Memoir (64) (5): 31 – 9.

جيمس آدير، «تاريخ آدير للهنود الأمريكيين»
Adair's History of the American Indians (Johnson City, TN: The Watauga Press. 1930), p. 406.

جون سوانتون، «مصدر مادى للحياة الطقوسية والاجتماعية لهنود الشوكتو»
"Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians", Bureau of American Ethnology Bulletin 103 (1932): 91.

١٦ - دونالد، أز جرينر وبروس. ى. جونسون، «الإعفاء من الحرية: أمريكا الأصلية ثورة الديمقراطية»
Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy (Los Angeles: UCLA American Indian Studies Center, 1991), pp. 61 – 72.

جيفرى ألكسندر، تناقضات المجتمع المدنيس:
"The Paradoxes of Civil Society", International Sociology 12 (June 1997): 118 – 20.

١٧ - ي. ي ريتش، «العادات التجارية والدوافع الاقتصادية بين هنود أمريكا الشمالية»
"Trade Habits and Economic Motivation Among the Indians of North American", Canadian Journal of Economics and Political Sciences 26 (1960): 53.

أرثر جى راي، «الهنود وتجارة الفراء»:
Indians in the Fur Trade (Toronto: University of Toronto Press, 1*74), p. 68.

١٨ - أدموند أتكينر ويليور جاكو، «هنود الجبهة الاستعمارية الجنوبية»
Indians of the Southern Colonial Frontier, ed. Wilbur Jacobs (University of South Carolina Press, 1954), p. 10.

ويليام ستيل، «تاج الشيروكى»
The Cherokee Crown of Tannasy (Winston – Salem, SC: Jon Blair, 1977), p. 43.

نانسى يوف فيليان، «علاقات النوع الاجتماعى لدى الأمريكيين الأصليين الشماليين»
"Gender Relations in Native America", American Indian Culture and Research Journal 13 (1989): 18- 20.

١٩ - روبرت. ب. بورتر، «بناء منزل طويل جديد: حالة إصلاح الحكومة من داخل ست أمم»
"Building a New Longhouse: The Case for Government Reform Within the Six Nations of Haudensaunee", Buffalo Law Review 46 (Fall 1998): 805 – 945.

بروس جونسين، «حياة وموت بلاد المهوك»
Life and Death in Mohawk Country (Golden: North American Press, 1993).

٢٠ - شامبين، «النظام الاجتماعى والتغير السياسى»
Social Order and Political Change, pp. 140, 179 – 240.

ألبرت وأهافتيج، «بناء المؤسسات بين الشيروكى أوكلاهوما التقليديين»
"Institution Building Among Oklahoma's Traditional Cherokees".

شارلز هيدسون، «أربعة قرون للهنود الجنوبيين»
FourFour Centuries of Southern Indians (Athens: University of Georgia Press, 1975). pp. 132 - 47.

٢١ - اتصالات شخصية وانظر أيضًا تعليقات ربيون ستيك حول اتساق الهو شانك والتعاليم المسيحية فى:
Your Hum hin Serpent, pp. 109 - 213.

٢٢ - اتصالات شخصية جيمس ماى، جون ويبل أورلاترو،
Indian County, L.A., Maintaing Ethinic Community in Complex Society (ChicagoL University of Illionais Press, 1991, PP. 153-177.

٢٣ - توماس بيولس،
Organizing the Lakota (Tucson: University of Arizona Press, 1992), pp. 126 - 50.

٢٤ - تطوير حكومة النافاخو.
Navajo Nation Government Book (Window Rock. AZ: The Navajo Nation. 1998), pp. 33 - 40.

٢٥ - ستيفن كورنيل، «عودة الأصلى»
The Return of the Native: American Indian Political Resurgence (New York: Oxford University Press, 1988).

جوان ناجيل، «تجديد العرق الهندى الأمريكى: عودة الهوية والثقافة»
American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 187 - 205.

٢٦ - جيمس فينلون،
"Discrimination and Indigenous Identity in Chicago's Native Community". American Indian Culture and Research Journal 22 (1998): 285 - 8.

٢٧ - أنجيلا جونزالز، «إعادة بناء هوية الأمريكى الهندى: إصلاح الحدود وتنظيم الوصول إلى الإثنوجرافيا»
"The (Re) Articulation of American Indian Identity: Maintaining Boundaries and Regulating Access to Ethnically Tied Reources". American Indian Culture and Research Journal 22 (1998): 200 - 3.

٢٨ - روس، Inventing the Savage, 38 - 41.

الفصل العاشر
الأمم والنزعة القومية
حالة كندا/ كويبيك

فرانك كاننجهام

إذا كان الزعم الحالى «نهاية التاريخ» قد قلل من التداخل النظرى فى الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية. إلا أنه بالتأكيد لم يوقف الجدل حول الملامح التاريخية الأخرى البارزة فى القرن العشرين للنزعة القومية[١].

وبدلاً من ذلك أصبحت الجرائد والمكتبات الأكاديمية وكذلك صحافة الثقافة الشعبية متخمة إلى حد غير مسبوق بمقالات حية لهذا الموضوع[٢]. وكما هى الحال فى مثل هذه المناقشات السياسية وثيقة الصلة بالموضوع، تجسدت التناقضات المعيارية فى مجموعة تساؤلات غير معيارية فى تعريف هذه النزعة المزعومة. وبذلك فإن التوسعات فى هذا الجدل المبكر حول كيفية تعريف النزعة القومية قد تركزت على السؤال ما إذا كانت الأمم، كما فى عبارة بندكت أندرسن تعتبر «مجتمعات متخيلة: imagined communitie» تلك التى قد ظهرت مع محاولات تعريف «النزعة القومية» . هذا الجدل المعيارى الذى انحصر فى هذه التناقضات عليه أن يتعامل مع قضايا العدالة (أو الصواب أو العمل الجيد أو الملاءمة أو الأهمية) فيما يتعلق بالسياسات التى تفضلها الأمة، وتوجيهاتها وممارساتها مع الدول والمجموعات أو الأفراد من المواطنين. وداخل هذه الشبكة شديدة التعقيد التى تشكل هذه المناقشات يمكن أن نجد بعض الأفكار المفيدة والمتميزة.

ولقد أجبرت المشاركة المتزايدة فى هذا الجدل على تطوير نظرية الفردى والمجتمعى (Communtarian and Individual Theory) التى فتحت المجال لصالح

النزعة الجمعية الليبرالية فى إحدى الحالات. وفى النزعة الفردية التى تدعمها الجماعة فى حالة أخرى.

وقد بينت لنا هذه الاستفهامات والتوضيحات التاريخية الفوارق بين النزعة القومية الإثنية والمدنية (أو بين الأبعاد الإثنية والمدنية للقومية). وبينما تمكنت المناقشات الأقدم من التمييز بين الدولة والأمة. إلا أنها حوّلت العلاقة بينهما إلى مشكلة. أما المناقشات الأكثر حداثة فقد أدخلت لنا حقائق متعددة الثقافة وسياسات فى هذا الخليط. إن المناقشات التى ركزت على الولاءات القومية أو الهويات قد بينت أن مثل هذه الأمور أكثر تعقيداً من التزام الرجعية atavistic بالقيم القومية أو ما شابه ذلك.

وهذه الأفكار على الأقل من بين الأفكار التى وجدناها مفيدة فى محاولة التفكير فى المشكلات الأساسية المحيرة التى واجهتها أنا وغيرى من مواطنين فى كندا. وهذه الاستنتاجات والثنائيات لها فائدة أقل، فهى تؤكد إما أو تفترض فى الكثير، إن لم يكن فى كل الأدبيات النظرية، فعلى سبيل المثال، إذا كانت الأمم قد تأسست، فإن الولاء القومى لم يوضع فى مكانه الصحيح أو تعد القومية الإثنية أو المدنية بدائل حصرية على أساس تبادلى.

وفى الصفحات التالية سوف أوضح منظوراً يتناول الحالة الكندية المعاصرة التى تكون (أمة وعلى أساس الصداقة) فى أحد مظاهرها، وأستعين بما هو متاح من بيانات فى المناقشات النظرية كلما كان ذلك مناسباً. وكما سنرى بعد قليل لا أعتقد أن المنظور الذى تم وضعه قد اشتق ببساطة من المبادئ الفلسفية. وهو أيضاً لا يعرض باعتباره حالة قابلة للاختبار بالنسبة للنظريات المجردة خاصةً حول القومية (أو حقوق المجموعة وحقوق الفرد أو العدالة).

والتحليلات التى تتكون منها بقية هذا الفصل ليست محاولة لتقديم وصفة فلسفية تعلمناها من الفلسفة أو تطبيق للفلسفة بوصفها معارضة للفلسفة التطبيقية بقدر ما أخذنا على عاتقنا فى الغالب والأخير. إن قبول الوصفات فى الحالة الكندية سوف يضع بلا شك وزنًا افتراضيًا لقدرتها على التحول إلى مواقف أخرى (أو كندا فى موقف مستقبلى) لكنه لن يمدنا بدليل مؤكد على وصفات تتعلق بظروف أخرى. وهذه الوصفات فى كندا تتطلب تحليلا عن قرب أكثر مما هو موجود بشكل نموذجى فى تراث الفلسفة السياسية. إن من طبيعة مثل هذا التحليل أن تجعله يشير إلى الأحداث المحلية وإلى اللاعبين فى هذه الأحداث، مع خطورة ضجر القراء الذين على دراية بالحالة الكندية، لذلك فإننى سوف أحاول تلخيص المسألة كما هو مطلوب.

إن الوصف الموجود فى الصحافة الأجنبية للحرب الدائرة بقوة بين الاتحاديين الكنديين والقوميين من أهل كويبيك عادةً ما يكتب عنه باعتباره نموذجًا استثنائيًا للسلام والعقلانية. وإذا ما كان النقيض لهذا هو شبه جزيرة البلقان فهناك شىء ما فى هذه الصورة. غير أن الكنديين أنفسهم سوف لا يتباهون بأزماتنا الدستورية. وهذا يعزَى فى جزء منه إلى الإجهاد العصبى. فإن الأزمات وتتابع الأطر التى تتسم بالفوضى سياسياً والسذاجة قانونيًا لمواجهتها لم تنته. ويعزَى فى جزء آخر منها إلى تصورات المستقبل. وفى استفتاء للرجوع إلى الشعب أقيم فى أكتوبر ١٩٩٥، كاد الحزب الحاكم «حزب الكويبيكيين» الـ Parti Quebecois (pQ) أن يفوز بتفويض رسمى لبدء المفاوضات مع الحكومة الاتحادية على السيادة. وكانت نتيجة الاقتراع ٥١ بالمائة مقابل ٤٩ بالمائة ضد السلطة الاتحادية Sovereignests مع ٩٢ بالمائة لهؤلاء الذين يحق لهم قانونًا المشاركة فى الاقتراع السرى.

وملاحظة النتائج التى جاءت فى كندا الناطقة باللغة الإنجليزية أو ما تسمّى بالاسم البديل "The Rest of Canda Roc" بقية كندا أو COQ، وكندا خارج كويبيك الذى أطلقه علماء السياسة الذين تجمعوا من أجل وضع أوصاف دقيقة ومحايدة، وهم يعرفون أن ٦٠ بالمائة من أهل كويبيك الناطقة بالفرنسية قد صوتوا لصالح السلطة الحاكمة الاتحادية. وعندما اعترف حزب الكويبيك بالهزيمة وأذيعت من مونتريال شاهدنا صالة مليئة بالشباب والناس غير المفتونين بوضوح وتأكيد رئيس وزرائنا على أن الهزيمة فى هذا الاستفتاء الشعبى سوف تضع نهاية لهذا الضغط فى المستقبل لصالح السلطة الحاكمة التى يعتقد أنها مجازًا موجودة لدى أى أحد.

ماذا لو أن المناصرين للسلطة الحاكمة قد فازوا فى هذا الاستفتاء الشعبى؟

لا يوجد هناك إجراء دستورى من أجل الانسحاب. ولقد ادعت نسبة كبيرة من السكان فى إقليم كويبيك بواسطة باقة من أهل البلاد الأصليين الذين كانوا قبل الاستفتاء الشعبى بقليل، قد أعلنوا بالإجماع أنه فى حالة انتصار السلطة الحاكمة. فإنهم لن يتركوا الاتحاد الكندى. فهل استخدم الـ PQ حزب الكويبك قوة البوليس؟ (لقد اشتبك بوليس مقاطعة كويبيك قبل ذلك بقليل فى نزاع مسلح مع الموهوك فى أوكا) هل استجابت الحكومة الاتحادية لطلب السكان الأصليين المساعدة العسكرية؟ (لقد وضعت كويبيك تحت السيطرة العسكرية الاتحادية فى عام ١٩٧٠، عندما ادعى

رئيس الوزراء بيير إليوت ترودو حينذاك، أنه تم القبض على محرضين على «عصيان مسلح» بعد اكتشافه، وحث على اتخاذ قانون طوارئ). ومن حسن الحظ، لم نحتج إلى مواجهة هذه السيناريوهات، ولكن تظل احتمالاتها قائمة. ومن داخل كويبيك نجد أن الأنجلوفيين المتحدثين بالإنجليزية واللالوفيين، وهم من لغتهم لا هى بالإنجليزية ولاهى بالفرنسية - (نحو ١٠٪ من سكان كويبيك وتتركز فى المدن الكبيرة وبشكل رئيسى فى مونتريال) قد صوتوا بشكل عالٍ ضد المنادين بالاستقلال. وقد ترك ذلك أقلية غير متأثرة بدرجة عالية داخل كويبيك المستقلة.

وكانت استجابة البرلمان على ذلك تقديم تشريع يشير إلى كويبيك باعتبارها «مجتمعًا متميزًا» ويعطى حق الاعتراض Veto على التغييرات الدستورية فى المستقبل لكويبيك وحدها مع أونتاريو وكولومبيا البريطانية وأقاليم الأطلنطى وأقاليم البرارى (كل منها تجمع كواحدة لها حق الاعتراض). غير أن أهل كويبيك من الناطقين باللغة الفرنسية لم يهدأوا ولم يرضوا عن تسمية المجتمع «المتميز» الذى يعتبرونه بلا معنى. إن القوى التى تتمتع بالفيتو فى الأقاليم والمقاطعات يُرحب بها بعض المؤيدين لتفويض السلطة devolutionists بإعطاء حكم ذاتى. ولكنها لدى البعض الآخر يعتبرها خطوة خطرة نحو بلقنة البلاد. ومع اتساقها والسياسة الاقتصادية التى تضع التخطيط على اتساع البلد، بالإضافة إلى الخدمات الاجتماعية المموّلة مركزياً فى دائرة الخطر.

وبالإضافة إلى أن البرلمان الذى سن هذا التشريع، كان من المفترض أن يشفى جراح البلد لم يكن إلا تلاحمًا يسوده الحزب الليبرالى، والأغلبية البرلمانية التى أخفت الانقسامات المستمرة على أساس إقليمى، وعبر خطوط الفلسفة الاجتماعية والاقتصادية. ومن الغريب أن المعارضة الرسمية كانت من جانب كتلة كويبيك، والتى تكونت من قبل ورشحت للبرلمان من خلال أصوات كويبيك على وجه الحصر. وقد قاد هذا الحزب الاستفتاء الشعبى بالمشاركة مع حزب كويبيك والعمل الديمقراطى (وهو الحزب الذى تشكل عندما انشق بعض أعضاء جناح الشباب فى حزب كويبيك الليبرالى عن الحزب الأخير)، ويليه فى العدد مقاعد الوافد الجديد للبرلمان. وهو الجناح اليمينى لحزب الإصلاح الذى أسس فى ألبرتا، ولكن بدون أى دعم فى أى مكان آخر ومنذ آخر انتخابات اتحادية ويمثل المعارضة الرسمية.

وبينما احتفظ الحزب الديمقراطى الجديد وحزب «تورى» وهو حزب المحافظين التقدمى. والذى كان فى السابق هو والحزب الليبرالى أحزابنا الكبرى، نقول احتفظ

واستمر يحتفظ بمقاعد قليلة نسبيًا. وفى كويبيك فإن حزب كويبيك PQ الذى يرأسه لوشيان بوتشارد (وهو رئيس كتلة كويبيك السابق) تعرض هذا الحزب لمشاكل اقتصادية وهو يجمع بين مواقف الليبرالية الجديدة والديمقراطية الاجتماعية مع تأكيد على الأول. ويعيد التجمع لبدء جولة أخرى من أجل السلطة والسيادة.

وفى مقابل هذه الخلفية (تحديدًا فى وقت وضع مسودة لهذا الإسهام)، أريد الآن أن أقدم بعض الوصفات من خلال تحديد وضع الصراع الكندى على الدستور داخل الإطار الذى أتعامل معه على أنه مشهد سياسى عام. وأول وصفة هو أن الاستفتاء الشعبى يجب تحديد وضعه هكذا.

المشهد السياسى

يمكن تصور هذا المشهد على أنه يتضمن الفاعلين من ناحية. وهؤلاء المرشحين لأن يصبحوا أهداف هذا الفعل من الناحية الأخرى. والتعرف إلى كل من اللاعبين أو الفاعلين المحتملين ومن يقع عليهم الفعل يمثل إشكالية بالفعل. والمناقشات حول خصائصهم وأهميتهم متضمنة فى العملية السياسية ذاتها. ولقد كان هذا الأمر بشكل خاص واضحًا فيما يتعلق بادعاء كل المطالبين باستقلالية كويبيك تقريبًا، وأن الأهداف الأكثر أهمية لهذا الفعل هو الأمم. ومنذ عام ١٩٦٠ عقد الستينيات. وترودوا Trudeau، وكل القادة الاتحاديين اللاحقين من بعده لم يحتجوا فقط على هذا الادعاء بل أنكروا أصلاً أن كويبيك تمثل أمة. ويبدو أن سبب ذلك هو الخوف من أن حالة الأمة تراجع على الأقل الفرضية المسبقة للدولة. وهم يشيرون بالإضافة إلى ذلك، أن كويبيك ليست ذات طبيعة فرنسية واحدة متجانسة، والأكثر من ذلك هناك اهتمامات حول ما إذا كانت هناك أهداف قومية أخرى لها معنى مثل السياسات المركزة على الأمة.

ولأسباب سنعرفها بعد قليل، أنا متعاطف مع فكرة أن الأرض التى تسمى كندا تسكنها ثلاث مجموعات قومية: أمة فرنسية وأمة إنجليزية ومجموعة مؤلفة من شعوب السكان الأصليين من الهنود الحمر الذين يشكلون فى النهاية أمةً واحدةً. إلا أن كل قطاع من هذه القطاعات الثلاثة يمثل إشكالية. وتعتبر كويبيك غير متجانسة عرقيًا، فالسكان الذين يتحدثون الفرنسية يعيشون فى كل أقاليم كندا (وهى حقيقة تم الاعتراف بها فى سياستنا الرسمية عن ثنائية اللغة) وليس جميعهم ممن ينتمون إلى هوية كويبيك، فيعتبرونها وطنهم القومى. وكثير من المتحدثين بالإنجليزية من الكنديين يعتقدون أن الكويبيك يمثل جزءًا متكاملاً مع الهوية الكندية، ومن ثم فإنهم يقاومون

انفصالها على هذا الأساس. وبالإضافة إلى حقيقة أن كثيرًا من الصفوة الاقتصادية والسياسية من كويبيك الفرنسية مثل ترودو يعتبرون اتحاديين أقوياء، مما يجعل موقفنا أكثر تعقيدًا من بلدان أخرى مثل تشيكوسلوفاكيا، والتى كانت تكافح أيضًا ضد الانقسام القومى. وكندا الناطقة باللغة الإنجليزية هى الأخرى تشتمل على كثير من المجتمعات اللغوية. بعضهم مثل الهولنديين والألمان يرجع تاريخهم إلى ما قبل العصور الاتحادية، وكثير منهم يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر. ومن ثم فإن هناك علامات على يقظة الـ COQ و ROQ كقطاعين منفصلين. ولا شىء مثل الشعور القومى القوى الموجود فى الولايات المتحدة أو فى كويبيك الموجودة فى كندا الناطقة بالإنجليزية. ويشكل السكان الأصليون (مجتمعات من صنع القدر) وذلك (باستخدام تعبير روبرت ميتشيل) وذلك بسبب المعاملة المرعبة التى عوملوا بها من المستوطنين الأوربيين ونسلهم من بعدهم، ولكنهم يشكلون أمة واحدة.

والمقاطعات والأقاليم التى تتكون من أكثر من فاعلين actees اثنين فى المشهد السياسى الكندى، وفى الكثير من التاريخ السياسى الكندى، قد ينظر إليها على أنها سبب للتوتر بين المركزية الاتحادية ولا مركزية الإقليم أو المقاطعة. غير أن هناك أيضًا توترًا بين الأقاليم والمقاطعات، لأن حدود المقاطعات لا تتطابق مع الحدود الإقليمية. والأراضى الشمالية ليست مقاطعات على الإطلاق. وكل من المقاطعات والأقاليم مقسمة بطول الخطوط الشمالية والجنوبية والتى تتطابق مع الأقسام الحضرية والريفية.

وبالإضافة إلى الأمم والمقاطعات والأقاليم، هناك مجموعات إثنية والتى يوجد منها كثيرون. والتى منذ عام ١٩٧٠ على الأقل لم تشجع على أن تتبع نموذج الولايات المتحدة باعتبارها بوتقة لصهر الأجناس المختلفة (أخيرًا تم تحدى هذه السياسة فى الولايات المتحدة) والاستيعاب داخل ثقافة الغالبية. وأخيرًا هناك الأفراد العاديون. وأهمية الانسجام بالنسبة للمجموعات الإثنية انعكست فى السياسة الكندية للتعددية الثقافية، والتى تحصنت فى ١٩٨٢ باعتباها سياسة رسمية فى الدستور (انفصلت عن إنجلترا فى هذا العام). لم تكن كندا أبدًا تعانى من النضال الذى يقوم به دعاة الفردية مثل الثقافة السياسية للولايات المتحدة، وبرغم ذلك فإن التوجهات الكندية لم تتطور فى اتجاه تفضيل الحقوق الفردية، إلى حد أنها فى ١٩٨٥ قدمت ورقة الحقوق والحرية قبل أن ترتبط بالدستور، وتشبه وثيقة حقوق الولايات المتحدة، إلا أنها أصبحت فاعلة وقوية. ويجب ذكر أن مقاطعات منها يمكن فى ظروف معينة أن تلغى من المقاطعة أو فى البرلمان.

ولقد كان الفاعلون الأساسيون السياسيون فى هذا المشهد سياسيين اتحاديين وإقليميين، رئيس الوزراء ورؤساء الأقاليم، ومتابعة التوصيات المتعاقبة للمهام التى نادوا بها. فإن هؤلاء القادة المنتخبين إما تصرفوا بالالتزام من جانب واحد، أو أنهم تفاوضوا كل منهم مع الآخر ليصلوا إلى المقترحات التى سيعرضونها أمام البرلمان الاتحادى أو الإقليمى، أو التى سيضعونها مباشرةً أمام التصويت الشعبى. وقد نتج عن هذه الجهود ائتلاف ميتش ليك ١٩٨٧، وائتلاف تشارلتون تاون عام ١٩٩٢ (وهى مسماه بأسماء الأماكن التى اجتمع بها السياسيون للتفاوض حولها) وقد فشل أولها فى الحصول على الموافقة المطلوبة من الهيئات التشريعية بالمقاطعات عندما رفضت مانيتوبا ونيوفوند لاند التصديق عليه. وسوف أعود مرة ثانية إلى حقيقة أن المجلس التشريعى لمانيتوبا قد أغلق باب الموافقة بسبب صوت واحد وهو صوت عضو من السكان الأصليين. وقد هزمت الموافقة على التشريع فى تشارلون تاون فى استفتاء شعبى.

والفاعلون الآخرون هم منظمات العمل ورجال الأعمال والأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية، وقادة مجتمعات السكان الأصليين والمواطنين العاديين. ومثل معظم الديمقراطيات الحديثة الأخرى اليوم، فإن آخر مجموعة مذكورة كان لها التأثير غير المباشر على انتخاب الحكومات الاتحادية والإقليمية، وآخر محدود على الاقتراع فى الاستفتاءات الشعبية، رغم أنه بدون الخوض فى توقيتهم أو كلماتهم، والحقيقة، أن حملة زنعمس «Qui» الانتخابية حول استقلال كويبيك فى الاستفتاء الشعبى قد بدأت قبل أسابيع من صياغة السؤال عنها. وعشية الاستفتاء على الاستقلال خرج ١٠٠٠٠ شخص فى مظاهرة قوية فى مونتريال عام ١٩٩٥. وهم مواطنون من كل أنحاء كندا. وهذا يعكس بلا شك مشاعر جماهيرية قوية خارج كويبيك ضد الاستقلال، لكن ظهورها كممارسة تلقائية فى المشاركة الديمقراطية قد تمت تسويته من خلال حقيقة أنها كانت منظمة وممولة من الحزب الليبرالى الاتحادى. وباعتباره مثالا على هشاشة قبضة الممثلين المنتخبين والداعمين لهم فى العملية الدستورية. ما نراه فى مصير ائتلاف شارلوتاون عام ١٩٩٢، رؤساء وزراء المقاطعات (بما فيهم كويبيك حينئذ مع حكومة ليبرالية) وبريام مالروى. وهو الرئيس فى ذلك الوقت قد وضع باعتباره مقترحاً للاستفتاء. مثل كل السياسات الاتحادية الحالية والذى حاول فى نفس الوقت تهدئة كويبيك والأقاليم الأخرى من خلال نقل القوى الاتحادية إلى كل المقاطعات. ومع وقفة الوزراء فإن الأحزاب السياسية الثلاثة التقليدية. ترأست تجمع الأمم الأولى (جماعة مظلة لجماعات السكان الأصليين) والروابط السياسية لقطاع الأعمال. والعمل المنظم.

والصحافة. ولكن فيما يمكن القول بأنه حلم الفوضوى أو التأثير على الحكومة، فإن هذا الاتحاد من الصفوة هُزم بشكل جماهيرى فى صناديق الاقتراع. ولأننى أعتبر هزيمة ائتلاف شارلوتاون لحظة محورية فى سلوك الأحزاب الديمقراطية الحديثة فى كندا[٣]. وسوف أقدم التوصيات التالية من خلال تقرير موجز حول كيف أن هذا الائتلاف قد رفض العقل العام تصديقه. وكان الائتلاف ولا يزال فى حالة من الفوضى بين الناطقين بالفرنسية من أهل كويبيك الذين استاءوا من حقيقة أنه لم يعترف بحالة الأمة لديهم على اعتبار أنهم أمة مستقلة، وبدلاً من ذلك كرر بصورة تثير الضجر صيغة «المجتمع المتميز» وهو الوصف المذكور بعاليه، والذى رُفض فى ائتلاف متيش لاك السابق، والذى هزم أيضًا.

وقد كان أيضًا فى حالة تمزق وفوضى عامة بين هؤلاء الناطقين بالإنجليزية (الأنجلو - كنديين) وخاصة فى نيوفوند لاند والغرب الذين استاءوا من هذه الطريقة التى تنتزع كويبيك من بقية الأقاليم. وهناك معارضة أكثر اشتعلت شرارتها الأولى بواسطة حزب الإصلاح المحافظ، والذى أعلن بصورة صحيحة بأن العملية التى لعب فيها الوزراء هذا الدور الخطير غير ديمقراطية. ونجاح حزب الإصلاح فى لف نفسه برداء الديمقراطية كان لفترة قصيرة عندما أخذت حركات اجتماعية عديدة (مثل البيئة - محاربة الفقر وخاصةً التحالف القوى والمدعوم فى المجتمع بشكل عريض، وهو تحالف الحركات النسائية، ولجنة العمل القومية لرفع مكانة النساء) موقف الرفض أو جانب الـ «لا» فى الاستفتاء الشعبى. وكان اهتمامهم مختلفًا نوعًا مع حزب الإصلاح، وهو أن هذه التنازلات سوف تضعف الخدمات الاجتماعية.

وكان المسمار الأخير فى نعش التفاهم بيد المؤتمر الأوّلى للسكان الأصليين، والذى رفض توقيعه الذى صدّق عليه من جانبه قائد مجلسهم القبلى. إلا أن الائتلاف ذهب إلى أبعد من أى مبادرة سابقة فى الاعتراف «بالحق الموروث للحكومة الذاتية» للسكان الأصليين. ولا يزال قادة الفرق (ليست بالمعنى الإجرامى) يوصون أعضاء هذه الجماعات من السكان الأصليين بأن يصوتوا بالسلب. وسبب ذلك لا يمكن أن يكون عدم موافقة قادة السكان الأصليين على المواد التى يقف الائتلاف فيها إلى جانب حقوق السكان الأصليين، وإنما لأنهم لم يحبوا العملية أو الطريقة التى تمت بها فى عدة مقاطعات أخرى من أجل اختبار مدى صلابة هذه الحقوق وكم هى محصنة.

والتصويت الفردى على هذه الأمور التذكارية بعد جدل جماهيرى محدود كان بعيدًا عن تصور السكان الأصليين للديمقراطية. والذى يتضمن نقاشًا موسعًا يهدف إلى الإجماع. وبالإضافة إلى ذلك كانت النساء من السكان الأصليين يرغبن فى التأكيد على

أن حقوق النساء سيتم حمايتها فى الترتيبات الجديدة. فليست هذه أول مرة قام أسلاف الأوربيين من قبل بعروض أخذها جميعًا أو أتركها جميعًا للسكان الأصليين، ولم يكن هناك عدد كافٍ من السكان الأصليين ليصوتوا لإغراق الائتلاف، إلا أن موقفهم السلبى قد أبعد الكثيرين ممن كان من الممكن أن يصوتوا لصالحه بعيدًا عن دعمهم.

بعض الأسئلة الخاصة بالمنهج

لقد صوتُّ أنا نفسى لصالح الائتلاف، وذلك بسبب رئيسى وهو أننى اعتبرته يحصن حق الحكم الذاتى للسكان الأصليين، وهو مكسب حقيقى وسط نقص الوثائق والعمليات، لكنى تعرضت للهجوم من جانب أصدقائى الأكاديميين من اليمين ومن اليسار نتيجة لذلك. وبالتفكير مليًا فى كلٍّ من دوافعى ودوافع الزملاء الذين صوتوا ضد الائتلاف. يبدو واضحًا لى الآن أنه برغم العبارات المنمقة والبلاغة التى استخدمناها فى قاعات الدرس والمؤتمرات الأكاديمية. فإننا لم نبدأ بالمنهج الاستدلالى النموذجى للمنظرين السياسيين بشكل عام وللفلاسفة السياسيين بشكل خاص. كما أننا لم نطبق نظرية أخلاقية عامة مفضلة (النفعية أو علم الأخلاق... إلخ إلخ) على الحالة التى بين أيدينا. نحن نتلهف لرؤية النتائج. ومن ثم فسوف نعرف أى موقف سياسى علينا أن نؤيده. كما أننا لن ننصح بموقف من القضية العامة لحق الأمة فى تقرير مصيرها. ثم نسأل عما إذا كانت كويبيك لها نفس الحق أو ما إذا كانت معترفًا بها بشكل ملائم فى الائتلاف أو مبررات إبطاله.

كما أن لدى انطباعا بأن فكر المنظرين حول المزايا أو للتصويت لصالح الائتلاف من موقف مبدئى يتخذ قاعدة له بعض الاعتبارات السياسية أو الاجتماعية لحماية الخدمات الاجتماعية ولتقدم المصالح القومية لكويبيك. ولمقاومة اتخاذ الصفوة للقرار ولدعم السكان الأصليين وما إلى ذلك. هذه المرتكزات التى يرسو عليها القرار تفصح عن بدهيات معيارية. وتقديرات للحقيقة وتوقعات حول مستقبلات بديلة ولا شك فى أن الأبعاد المعيارية للاتجاهات الناتجة تتشكل فى حد ذاتها جزئيًا بالاهتمام المسبق للفلاسفة السياسيين بالنظريات التأسيسية، ولكن هذه الالتزامات النظرية تتأثر كذلك بالبدهيات ووجهات النظر التجريبية بمعنى «توازن منعكس عريض» (بتوظيف عبارة فلاسفة رولسينين الجديدة)(٤).

ولما كان معظم الناس لديهم اهتمامات عديدة تأثرت بهذا الائتلاف بدرجات مختلفة. ولما كان البعد النقدى للفلسفة السياسية يكلف هؤلاء الذين تدربوا عليه أن يكونوا على الأقل مستعدين للسؤال حتى عن قيمهم التى تبقى فى الذهن والمبدئية،

فإن المرتكزات نفسها فى حاجة إلى الدفاع والاستفهام عنها. ويمكن للفلسفة السياسية التقليدية أن تلعب دورًا فى المساعدة فى مثل هذا المسعى.

والحقيقة أننى أشك فى أن اللجوء إلى مثل هذه النظرية التجريدية وحدها كافية. وعلى أية حال ما الإسهام الذى يمكن أن تقدمه اعتمادًا على السياقات التى فيها نلجأ إلى هذه النظرية. إن المشهد الذى وضعنا مخططا له سابقًا يمثل هذا السياق. ولكن الأوصاف المناسبة للسياسات أو المعاهدات تنبثق مسبقًا ومباشرة من وصف السياق. والمطلوب هو توجه يحوى داخله حلولا نبحث عنها قد تكون مثمرة أكثر وأساليب مناسبة تم التعرف عليها للتدخل.

فى الدفاع عن التوجه القومى

لدينا فى كندا اثنان من الفلاسفة الناشطين فى التدخل فى المناقشات الحديثة، وهما تشالز تيلور وويل كيمليكا(٥). كل واحد منهما يصادق على بعض مطالب مجموعة ما. وخاصةً الحقوق القومية: كيمليكا من المنظور الفردى وتيلور من موقف المجتمعية الليبرالية الديمقراطية (رغم أن تيلور نفسه يحاول تجنب هذه التسمية لكونه مرتبطا بالنسبية الأخلاقية). كما أنهم متفقون سياسياً لأن كل واحد منهم اتحادى ولديه اعتراف بادعاءات كويبك بحالة الأمة. وكلاهما أيضًا أصدر تصريحات عامة لصالح النزعة الفردية أو النزعة المجتمعية. ولكن الجانب من إسهاماتهم. والذى أود أن أركز عليه هو الطريقة التى يجعلون بها توجهاتهم واضحة. ومنها يعرضون مزاعمهم. ويوضح كيمليكا بعض ما يُنظر إليه على أنه مواطن القوة فى الوصول إلى المشاكل السياسية للاتحاد الكندى بناء على التوجه الذى يضع الأفراد فى مركزه. بينما يركز تيلور على الأمم. وهذا واحد من أكثر الإسهامات فائدة التى أعتقد أنه يمكن لفلاسفة السياسة أن يقوموا بها فى المناقشات حول القومية. وكيمليكا وتيلور بصفة خاصة أمثلة جيدة. لأن كل واحد يتحدى نظرة افتراضية وهى؛ أن التوجهات المبنية على المجتمع والفرد يجب أن تكون متعارضة تمامًا بكل معانى الكلمة. إذا ما كانت نظرياتهم ينظر لها على أنها تطوير للمنظورات أكثر منها لمجموعتين متعارضتين من المنظورات بالضرورة، عندئذ يستطيع المرء تقييم المزايا النسبية لهذه المنظورات المختلفة بدون أن يكون معاديًا أو منصرفًا عن الاستخدامات التى حددت لكل منهما. إن النظر بهذه الطريقة، وبالإشارة إلى الموقف الحالى لكندا/ كويبيك، تجعلنى أعتقد أن التوجه القومى لديه الكثير مما ينصح به أكثر من التوجه المركز على فردية المواطنين، أو ذلك الذى يؤخذ باعتباره

نقطة للتخلى عن بقية أهداف العمل (المجموعات العرقية، المقاطعات أو الأقاليم) التى تم وصفها سابقًا. وتوضح آراء كيمليكا كيف يمكن لأى شخص وهو أو هى ليسوا قوميين، ولكن ممن يفضلون النظرة الجمعية الليبرالية، أن يكون قادرًا على قدر المستطاع على متابعة مصالحهم بطريقتهم الخاصة، ويمكنهم على الأقل احترام على نحو افتراضى طموحات هؤلاء الذين من مصلحتهم مشاركتهم فى مشروعات قومية مشتركة. ولكن نقطة ضعف هذه الآراء هى: أنها تصدُق بما فيه الكفاية على فكرة التوحد القومى بقوة، إلى حد أن يتم هذا فى المجالات الأكثر أهمية لصاحب النزعة القومية. ومثل هذا الشخص لا يعبأ حتى يكون قادرًا بشكل فردى ليستمتع بفوائد عضوية مجموعة قومية. ولكن ليرى أمته أو أمتها قادرة على البقاء عبر الأجيال المستقبلية. وهذا هو السبب فى أن أهل الكويبيك الناطقين الفرنسية اتخذوا مثل هذه الخطوات غير العادية للحفاظ على اللغة الفرنسية فى كويبيك، لدرجة أنهم فى وقت ما اعتبروا الإعلان بلغة أخرى غير قانونى. وبالتأكيد أن السكان الأصليين ضغطوا لدرجة ما لتحسين حياة السكان الأصليين الموجودين حاليًا، كما أن نساء السكان الأصليين قد أقمن دعاوى ممارسات جنسية ضد بعض جوانب ممارسات حياة هؤلاء السكان أنفسهم. كما أن الرجال والنساء من السكان الأصليين قد أوضحوا أنهم يريدون تجنب الاستيعاب الثقافى أو على الأقل فقدان سُبل نقل طرق حياتهم للأجيال القادمة.

أما مدخل تيلور الذى يركز على الأمة فلا يفتقر إلى القوة اللازمة. ولكن له عذره. كما يعترف وناضل مع تيلور لإظهار كيف أن القومية يمكن أن تكون جمعية. وأمام الأمثلة الكثيرة لعدم التسامح وتعصب القومية لا يستطيع أحد أن يزعم أن فى أى شكل من أشكال العاطفة القومية تحترم أيضًا الحقوق والاختلافات الفردية. ولا يعنى أن ذلك تترتب عليه فكرة أن أى شكل من أشكال الهوية القومية أو السياسات القومية الناتجة عن ذلك مرتبطة بالشوفينية Chauvinistic أكثر مما تترتب عليه أى ثقافة فردية، لا بد أن تزيد من اغتراب أو إضفاء الشرعية على العلاقات الإنسانية. لمجرد أنها تفعل ذلك أحيانًا[٦].

ألا تتطلب آراء تيلور أيضًا دفاعًا عامًا عن القومية عندما شرع يبين لنا أن قومية كويبيك الفرنسية تشتمل على مبادئ ليبرالية وديمقراطية. وبعضها مطابق لهذه المبادئ الموجودة فى بقية كندا، والبعض الآخر يخضع لتفسيرات بديلة. ولكن يمكن أن يكون لها نفس التأثيرات المرغوبة. ولا يحتاج تيلور إلى الادعاء – ما سوف يكون للأسف زائفًا – أن قومية كويبيك خالية من عدم التسامح. ويحتاج فقط إلى توضيح أن هناك مصادر داخل الثقافة السياسية للكويبيك لشكل متسامح من القومية[٧].

ومعظم المناقشات حول المزايا النسبية للنزعة الفردية أو النزعة الجمعية، فإنها عنيت بالإجابة عن سؤالين فقط تتمحور حولهما: المشكلة المعيارية حول ما إذا أو متى يطور المجتمع سياسات أو أنشطة يجب أن تكون لها الأولوية على حماية حقوق الفرد؟ والسؤال الخاص بعلم الاجتماع حول ما إذا كان الأفراد أو كيف يمكنهم أن يرتفعوا فوق قيم اجتماعية معينة عند اختيارهم أو مراجعتهم لخطط حياتهم؟[٨]. ومهمة تحديد فاعلين مناسبين داخل المشهد السياسى الكندى أو على الأقل هذا الجزء الوثيق الصلة هو؛ أن تحدث مشكلات دستورية تتقاطع مع هذه المشكلات أو التساؤلات. ولكنها مختلفة عن هذا النظام الأقل تجريدًا من الناحيتين النظرية والفلسفية.

وأنا أفترض أن السياسات الديمقراطية الليبرالية الأساسية تتضمن جهودًا مستمرة لضرب التوازنات والبحث عن طرق لتقليل الصراعات المدمرة على أساس تبادلى بين حماية الأفراد فى مقابل ضغوط الجماعة من ناحية، والحفاظ على قدرة الناس على العمل وفقًا لأهداف المجموعة (عندما يكون ذلك مطلوبًا للفهم لتحقيق مصالحهم الخاصة بطريقتهم الخاصة. بدون مواجهة مفهوم الجيد الذى تثيب عليه الدولة). من ناحية أخرى.

وأنا افترضت أيضًا أن فى أى نظرية اجتماعية. وخاصةً تلك الأكثر «جبرية» وباستثناء الثقافات الأحادية والفقيرة تعليمياً، يستطيع الناس تقييم المعايير التى تتضمنها. وما إذا كانت هويات مجموعات كثيرة تعطى لحياتهم معنى. وبناءً على هذه الفرضيات فإن العمل الذى بين أيدينا هو أن نقرر ما إذا كانت المسائل الدستورية. مع الاحترام لكامل البلاد. ذات التركيز قومياً أو فردياً. هى أكثر الوسائل مناسبة لمواجهة التوترات الديمقراطية الليبرالية فى جزء منها من خلال تمكين الناس على تقييم هويات مجموعتهم. وبدون أن يفقدهم شرعيتهم. ومع هذه الأهداف نجد أن المنظور الفردى سوف يؤكد على السياسات المرتكزة على صياغة وتعزيز حقوق الفرد التى يثاب عليها قانونًا أو أخلاقيًا. بينما المنظور القومى سوف يشجع الثقافة السياسية من داخل المجموعات القومية (ليس أىٌّ منها حصريًا).

ومن وجهة نظرى. فإن أساس تفضيل التوجه القومى على التوجه الفردى فى السياق الكندى هو: أن هناك مساحات أكثر داخل التوجه الأول لسياسة نشيطة تشمل على سياسات ثقافية لتغذية المشاعر الليبرالية والديمقراطية القومية. ليس فقط فى كويبيك ولكن أيضًا بين الكنديين الناطقين باللغة الإنجليزية. وكذلك بين السكان الأصليين أكثر من وجود احتمال مناظر فى حالة النزعة الفردية. وأحد أسباب ذلك هو أن «حالة الأمة» مسألة مرنة وهى ليست خاضعة فقط لتفسيرات مختلفة باعتبارها

مفهوما. ولكن بسبب وجود تصورات بديلة فى الحياة الواقعية. والحقيقة أن «الأمم» مسألة متخيلة فى هذا السياق مما يعزز ويدعم التوجه الودود للأمة.

وأنا أفترض أن من بين الشروط التى تجعلنا نقول: إن هذا الكيان تنطبق عليه صفة الأمة ما يلى:

(أ) إن السكان الذين يصنعون هذه «الأمة» لديهم الإرادة والقدرة التجميعية للقيام بمشروعات على نطاق واسع ومشروع عبر الأجيال المتعاقبة للحفاظ وتعزيز ذلك الذى يتعلق بأمتهم. والذى يتم توحدهم بها (بالنسبة لحالة كويبيك فإن ما يتمركزون حوله وليس حصرياً هو لغتها الفرنسية).

(ب) القدرة الواقعية لتكون دولة مستقلة.

(ج) الاستعداد على الأقل للتفكير فى أمر إمكانية البحث عن حالة الأمة إذا ما كان ذلك مطلوبًا لتحقيق مشروع «الأمة». لاحظ أن ذلك أضعف من طلب الإرادة لتصبح أمة ولكن أقوى من مجرد القدرة على حالة الأمة(٩).

وتمتلك الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة المتحدة (الاتحاد بين الكنيسة البروسبتارية والميثوديست فى كندا) بعض أبعاد الشرط الأول وليس الشرط الثانى. وتمتلك مقاطعة أونتاريو أو إقليم كندا المطل على المحيط الأطلسى احتمالية الدولة، ولكن لأن كل واحدة منهما مثل المقاطعات والأقاليم الأخرى تمتلك بعض السمات الثقافية الموروثة تاريخياً التى تميزها عن الآخرين. ومع الاستثناء الممكن لنيوتون لاند. لا توجد فى أى أقليم أو مقاطعة سمة فريدة أو مجموعة من السمات لها من القوة ما يكفى لجعل عدد من الناس يتوحدون والحفاظ عليها باعتبارها مسألة تستحق التفكير الجدى فى سيادة الدولة(١٠).

وهؤلاء الكويبيكيون الذين يبحثون عن الاستقلال دائمًا ما يلجأون إلى الحق العام للأمم وهو حق تقرير المصير. وتكون استجابة بعض الفيدراليين (الاتحاديين) بالطريقة التى أشرنا إليها بعاليه، وهو إنكار أن أهل كويبيك يشكلون أمة أصلاً (لذلك فهم يصادقون على الحق العام من غير عمد) بينما يكون موقف الآخرين إما إنكار هذا الحق أو السماح فقط بشكل ضعيف منه، كما بين ذلك آلان بوشنان على سبيل المثال(١١).

ومن غير المفضل أن يكون لهذا الانتصار الفلسفى (المؤكد نوعًا) فيما يتعلق بواحد من هذه المواقف كثير من التأثير على السياسة الواقعية للسيادة. وقد أعلن لوتشيان بوشارد، وبتأييد من السكان الناطقين بالفرنسية فى كويبيك، أن حكومته لا تعتبر بالقرارات التى أصدرتها المحكمة العليا حول شرعية الانفصال Secession والالتزام به(١٢).

والأمر الوثيق الصلة بالسؤال حول الانفصال ما إذا كان المنسحبون من الناس لديهم القدرة والإرادة لتشكيل دولة. ومن ثم يكون أهمية هذا الجانب فى تعريف حالة الأمة.

وافتراض وجود كلٍّ من قدرة كويبيك على العمل كدولة مستقلة والاستعداد لعمل ذلك، إذا كان مصيرها أن تطالب بالحفاظ على التقاليد القومية. فالسؤال الذى يجب أن نسأله ليس ما إذا كان لديهم الحق لعمل ذلك وإنما هو ما إذا كان ذلك فكرة جيدة أم لا؟ من وجهة النظر البراجماتية (النفعية) والجيوبوليتيكية أى الجغرافيا السياسية. وأعتقد أن هناك أسبابًا تعلل كيف أن هذه الفكرة ليست جيدة أو صالحة بالمرة: كندا وكويبيك تتامان معًا بجوار عملاق قوى اقتصاديًا وثقافيًا، والتقسيم إلى دول منفصلة سوف يضعف الاثنتين معًا من منظور جهود حماية اقتصادهما وثقافتهما فى مثل هذه الظروف. وبوضع هذا الاعتبار جانبًا أريد أن أركز على بعض الأسئلة التى تتداخل فيها الأمور السياسية العملية والمعيارية. ولكونها مجتمعًا متعدد الثقافات، فإن حالة الدولة بالنسبة لإقليم كويبيك سوف يكون من الناحية الأخلاقية بغيضًا ومهتزًا من الناحية السياسية إلى الحد الذى جعله مقدمة لعدم التسامح نحو الناطقين بالإنجليزية والسكان الأصليين والناطقين بغير الفرنسية أو الإنجليزية.

التعددية الثقافية

إن إمكانات التسامح فى قومية كويبيك قد تنتهى إذا نظر أهل كويبيك من ذوى الأصول الفرنسية إلى الآخرين من الناس من ذوى الأصول غير الفرنسية. أو الثقافات الأخرى على أنهم غير جديرين بجنسية كويبيك. لأن هناك بعض أهل كويبيك من الفرنسيين الأصل الذين يفكرون بهذه الطريقة، وأنه لا شك فى ذلك. كان الرئيس السابق لحزب كويبيك PQ جاك باريزو متهمًا من جانب الكثيرين بتعليق يلوم فيه المسئولين على فشل الاستفتاء من جانب مجتمعات السكان الأصليين. إلا أن المسألة هنا أعمق بكثير من مسألة الاتجاهات غير المتسامحة من جانب بعض القادة. ووصلت التوترات بين الناطقين باللغة الفرنسية والناطقين بلغات السكان الأصليين إلى حد العداء المتبادل، مما زاد فى تفاقم العقلية المتطاولة التى يبدو أنها تشكل جزءًا من الهوية القومية لكويبيك الفرنسية.

وبدءًا من الغزو العسكرى البريطانى للقوات الفرنسية فى كويبيك عام ١٧٥٩. واستمرارًا إلى ستينيات القرن العشرين ١٩٦٠، عندما أصبحت صناعات كويبيك وكثير من المؤسسات التجارية فيها ملكًا للناطقين باللغة الإنجليزية. وكانت الإنجليزية اللغة غير الرسمية للعمل. ووجد أهل كويبيك من الناطقين بالفرنسية أنفسهم تحت سيطرة

الكنديين الناطقين باللغة الإنجليزية، ومن ثم أصبحت لغتهم ومن خلالها ثقافتهم فى خطر. لذلك بدأت «الثورة الهادئة» عام ١٩٧٠ وفى عقد السبعينيات لمقاومة ذلك ولتصبح بشكل متزايد مرتفعة الصوت (وقادت إلى أول انتخابات لحزب كويبيك Parti Quebeois فى ١٩٧٦) لتمثل مقاومة لهذا التآكل erosion. إلا أنه أثناء تلك الفترة أدمجت كويبيك شعوبا من جنوب أوربا لغتهم ليست الفرنسية ولا الإنجليزية. والذين أرداوا لأبنائهم أن يتعلموا اللغة الإنجليزية لكى يزيدوا فرص عملهم وخياراتهم فى قارة تتحدث باللغة الإنجليزية. وبناءً على ذلك بدأ كثير من أهل كويبيك من السكان الأصليين ينظرون إلى هؤلاء من كل اللغات. على أنهم حلفاء للأعداء من الناطقين باللغة الإنجليزية. لم تعد كويبيك يسيطر عليها بشكل منفرد رأس المال الإنجليزى. إلا أن جهود حزب كويبيك القوية وأيضًا الحزب الليبرالى المحلى قد أوقف هذا التآكل الفرنسى. ولا يعنى ذلك أن عقلية التطاول وما يلازمها من تشكيك فى الناطقين بلغات غير الإنجليزية والفرنسية، قد ينقص من القومية الكويبكية: والهوية القومية كالعقل الباطن تلك الظاهرة التى تحدث عنها فرويد، وقال إنها تعمل داخل الإطار الزمنى الخاص بهذه الظواهر. ولكن ليس كل من يشارك فى آمال وطموحات قومية كويبيك يرى أنهم مهددون بوجود السكان الأصليين. ولقد استقال باريزو باعتباره رئيسًا لحزب كويبيك PQ ليس فقط لخسارة الاستفتاء، ولكن لأن تعليقاته كانت مثيرة للاستياء من جانب الآخرين والذين كان من بينهم بعض دعاة الاستقلال.

وهذه المجموعة الأخيرة تشمل كثيرا من نشطاء الكنيسة والعمال من النشطاء الاجتماعيين، وهم جميعًا يشاركون مع كل القوميين الكويبيكيين الآخرين فى تمنى الحفاظ على اللغة الفرنسية وأن يدعموا مؤسسات كويبيك السياسية والتشريعية مثل الديمقراطية البرلمانية والقانون النابليونى. وهم لا يطلبون. بالإضافة إلى ذلك أن ينسى شخص ما ثقافته الخاصة بالسكان الأصليين وضياعها، أو أن هذه العناصر من الثقافات المتنوعة لا يمكن دمجها مع الوقت داخل التراث الثقافى لكويبيك الفرنسية[١٣]. وقد أدى هذا إلى بدء التنافس بين القوميين الكويبيك وبين ما يمكن أن نسميه قوى الجمعيين والمعادين للجمعية. والتى من خلالها استند مثقفو كويبيك على أعمال ديفيد ميلر ويال تامير بين آخرين. وقدموا فكرة القومية الليبرالية أو القومية المدنية "Civic" or libral nationalism. ووفقًا لهذه النسخة من القومية، فإن ولاءات أهل كويبيك سوف تجعلهم أولاً مواطنين مرتبطين معًا بالتزامات مشتركة لمؤسسات ديمقراطية ليبرالية سياسية وتشريعية[١٤]. إن ضعف القومية المدنية فى حالتها النقية

التى لم تتقدم بعد على يد ميلر أو تامير وجدت فى كويبيك على يد هؤلاء أن التزامهم بالاستقلال يعتبر ضعيفًا. وهى بهذا تغامر بفقدان الاتصال بالشعور القومى بكامله. تخيّل عالمًا يتحدث فيه الجميع لغة الإسبرنتو Esperanto بينما يتمسك بقيم القومية المدنية. لا مكان للقومية أو للأمة فى مثل هذا العالم. ولا شك أنهم لن يجدوا مكانًا فى مثل هذا العالم الذى يختلف فقط عن هذا العالم التخيلى فى كونه مقسمًا إلى مجتمعات لغوية. والقول بأن العالمين مختلفان، لأن اللغة ليست أداة لكنها تحمل معانى ثقافية سوف يعيد تقديم القومية العرقية. وأنه من خلال الاعتراف بهذا فإن بعض المثقفين ممن يطلبون الاستقلال يرغبون الآن فى مزج القومية الليبرالية والقومية العرقية أو يسعون إلى إبطال الانقسام بينهما[١٥].

ومثل هذا المزج مستحيل فى حالة القومية المبنية على قرابة الدم، كما يبدو لمناصرى بوتقة الانصهار ويكون هذا ممكنًا (بعد أن رفضت كل هذه المفاهيم) والدليل على ذلك أنها تحققت بالفعل فى أماكن أخرى من كندا الناطقة باللغة الإنجليزية وتتزايد فى المدن الكبيرة فى كويبيك نفسها. بالإضافة إلى ذلك تلك المطالب التى يجب أن يحققها المهاجرون وشئونهم العامة، إما بالإنجليزية أو الفرنسية، ومن المتوقع أنهم سيشجعون أبناءهم ليتعلموا تاريخ قوميتهم المتبناه، وهنا توجد اتجاهات ثقافية متنوعة بعمق وثيقة الصلة بالحياة العامة للأمة المتبناه (التوجيهات الدينية مثلاً) ويجب أن تتراجع هذه الاتجاهات المتنوعة. ولكن هذه المطالب والتوقعات لا تمتد إلى الجوانب الأخرى لثقافة المهاجر.

إن القومية المدنية فى أحد مظاهرها يمكن أن يُقال إنها تفترض مسبقًا بُعدًا قوميًا إثنياً. ووفقًا للمفهوم الأخير فإن السكان من الإثنية القومية السائدة يجب أن يكونوا متسامحين مع قيم وطموحات مجموعات الإثنية الأقلية وحتى الأكثر قوة، ويعدوا أنفسهم وأطفالهم لتبنى بعض الملامح الثقافية للأقلية. ومثل هذه الميول ظاهرة فى الحقيقة، إذا لم يكن بشكل كامل، فى كندا خارج كويبيك وأيضًا فى كويبيك الناطقة بالفرنسية، وفى كل واحدة منها تكون الثقافة السائدة مختلفة نوعًا عن تلك التى كانت لدى الأجيال السابقة بسبب تأثير الهجرة الحالية. ولكن الاختلاف هو فى مظاهر إثنية الثقافة السائدة وراء النزوع إلى التسامح، وما يجعل هذا التسامح حقيقياً ليس لمجرد أنه مستدمج ثقافياً لكونها تنفتح على الروح الموجودة من قبل نحو التحول من خلال التواصل مع الثقافات الأخرى بشكل طيب.

والنتيجة النهائية لهذه الملاحظات هى: أن قومية كويبيك الفرنسية والتعددية الثقافية تحتاج ألا يكونان فى حالة صراع. وخاصةً أنهما أصبحتا فى حالة المواجهة كل منها مع الأخرى جزئياً. بسبب نفور المهاجرين فى كويبيك من الاستيعاب فى ثقافة تعد فى حد ذاتها واحدة من الأقليات فى كندا. ولندع جانبًا أمريكا الشمالية. وجزئيًا بسبب التعامل السياسى للاتحاديين مع تعددية الثقافية. ولهذا السبب بدرجة كبيرة لا أفضل التوجه الذى يركز على التنوع الإثنى. والذى يعنى فى السياق الكندى التعددية الثقافية. ولقد وضع ترودو نفسه ضد أى شكل من أشكال القومية الكويبكية. كما أن أخذ المبادرة ببذل الجهد فى آخر الأمر لكى يتضمن الدستور شكلاً من الحقوق الفردية والحريات، وكان القوة الرئيسية فى جعل ثنائية اللغة والتعددية الثقافية سياسات كندية رسمية.

وهذه المبادرات التى نراها لدى القوميين الكويبيكيين ليست بدون أسباب مثل الجهود لنشر مشروعهم. وكان على اللغة الفرنسية أن تكون واحدة من اللغات المنتشرة فى كندا، وبهذا غيرت مكانها الخاص فى ثقافة كويبيك. كما كان على الأفراد أن يتمتعوا بحماية من تعدِّى جماعات أخرى عليهم. وكان على الثقافة الفرانكو كويبيك أن تكون واحدة ضمن كثير (مئات أخرى فى الحقيقة) من الثقافات الموجودة فى كندا المتعددة الثقافات فهى دولة موزاييك فسيفساء. وهناك دوافع أخرى لتعزيز ودعم التعددية الثقافية. وبالاتفاق مع الذين يدافعون عن قومية جمعية لكويبيك والتى أشرت إليها بعاليه، وأعتبر من سوء الحظ أن هذه الأشياء تشوّه كل منها الأخرى.

ولا تزال عملية فصل التنوع الإثنى من المشهد الكندى. ومن ثم فإن وصف هذه التعددية الثقافية هو المنظور الموجّه الذى من خلاله تعالج المشاكل الحالية. وسوف نتبنى وجهة النظر بأن كويبيك الفرنسية مثل كندا الناطقة باللغة الإنجليزية ومجموعات السكان الأصليين ليست أكثر من مجموعة إثنية كبيرة. بالإضافة إلى أن خلق العداوة فى كويبيك نتيجة للتاريخ الذى ذكرته، فإن ذلك لا يتسم بالدقة. ووفقًا لخصائص حالة الأمة التى ذكرناها بعاليه. يمكن اعتبار كويبيك حالة قوية ليست على الأرجح مثل المجتمعات الشرق آسيوية فى فانكوفر أو الإيطالية أو مجتمعات الهند الغربية فى تورنتو. أو المجتمعات الأوكرانية فى وينيبيج أو أدمونتون المؤهلة لتكون أمة. وحقيقة أن السكان الأصليين متفرقون جغرافياً، البعض داخل المحميات والبعض الآخر خارج المحميات يتشكلون من عدد كبير من الأمم المختلفة كما يطلقون عليه أنه دين، ميكاك، أوجيبوا، كرى، موهوك، سينيكا نيسجا وما إلى ذلك. كما أن طبيعة «حالة الأمة» قد تكون مختلفة بالنسبة لشعوب السكان الأصليين الذين قد منحوا حكمًا ذاتياً واستقلالية

أكثر مما هو لدى الشعوب ذات التقاليد السياسية الأوربية. ويمكن أن تندمج بنفسها فى اتحادات، وفى شىء يتصل بالمجموعات اللغوية الأصلية مثل الإيروكيوا أو الإلجونكيين. كما أن الخطط السياسية للحكم الذاتى للسكان الأصليين قد تم عرضها أخيرًا بطريقة مؤثرة فى تقرير شامل، قامت به البعثة الملكية حول السكان الأصليين بالمشاركة مع شخصية مهمة من السكان الأصليين وهو المتحدث باسم (جورج إيراموس) والحوار المباشر مع المجموعات التى تشكل السكان الأصليين[١٦].

إن بعض المبادرات الحديثة لإعطاء السكان الأصليين مناطق حكم ذاتى، أو قطاعًا من أراضى الشمال الغربى لجعل نونافوت وطنًا للإنويت ومعاهدة (وشيكة) فى كولومبيا البريطانية مع النسيجا. تقدم نماذج وتجعل المبادرة الأخرى خيارات حية. إن آمال وجهود الحفاظ على تراثهم القومى وهويتهم أمر رائع بين هذه الشعوب المحاصرة.

الأمة الكندية (الناطقة بالإنجليزية)

وفى رأيى فإن تلخيص كيف أن كندا خارج كويبيك يمكن أن تشكل أمة سوف يساعد على تدعيم فكرة حالة الأمة، وتوظيف ذلك وتوجيه هذا الفصل نحو الوصول إلى النتيجة الرئيسية. ويمكن للمرء أن يقول وهو مطمئن: إنه وعلى الأقل فى فترة الستينيات كان شكل كندا خارج كويبيك أن الولاءات القومية السائدة كانت مبدئيًا وليس حصرياً تمثل التراث اللغوى الإنجليزى وثقافتها السياسية فيما يتعلق بالسلام والنظام والحكومة الصالحة وكذلك أيضًا ما ورثته عن بريطانيا، وامتزجت عبر أجيال تسبق جيلى مع طقوس متصلة بالتاج البريطانى. هذه الأفكار المتلازمة تشير دائمًا إلى روح التخوم، وليس إلى هذا التنوع الفردى الصارم، ولكن إلى غرام بالجمال الطبيعى وانبساط الأرض وامتدادها، وهى أبعاد مقارنة تتميز عن الولايات المتحدة، لكونها غير شوفينية وأقل تعرضًا للعنف وأكثر مساواتية.

وباستثناء ما تحمله من مودة للنظام الملكى أعتقد أن هناك وعلى الأقل آثارا قوية للإصرار على هذا الولاء الملكى. وتحت ضغط سياسات الليبرالية الجديدة وإعلام الولايات المتحدة والتسلية الجماهيرية، فإن بعض هذه الأشياء وخاصةً المساواتية باعتبارها قيمة دافعة فى موضع تهديد فعلى. هل المساواتية وكل القيم المتعلقة بها ستصاب بالضمور جميعها معًا، وهل يعنى هذا أن هوية الكنديين قد تغيرت؟ من وجهة نظر أحد منظرى القومية «واين نورمان» من المحتمل ألا يحدث ذلك. وقد لاحظ أن الولاءات القومية والهوية تتطلبان فى الغالب تنوعًا من قيم مشتركة[١٧]، وهى واحدة من

تلك الأماكن التى فشلت معها الثنائيات النظرية فى أن تتعامل بالعدل مع الواقع القومى. وإلى حد ما فإن نورمان - كما هو واضح - على صواب، وإلا سيكون من المستحيل على أناس ذوى قيم متنوعة أن يتشاركوا فى الولاء القومى: عندما يقوم السياسيون الكنديون أو البارزون منهم بالأداء الجدير بالثناء فى المحافل الدولية. فإننى ومعى مواطنى بمختلف انتماءتهم الدينية أو السياسية أو القيم الشخصية جميعنا نشعر بنفس القدر من الفخر الذى لم نشعر به بالنسبة للممثلين الأجانب تماماً مثلما نشعر بالخجل من الأداء السيئ، غير أن هذا لا يحول دون تقارب الولاءات القومية والقيم. فمثلاً عندما لا نتفق أنا ومواطنو المحافظين حول الدعم الفاعل من جانب حكومتنا لسياسات التجارة الكونية. فإننا نحتكم إلى ولاء قومى مشترك، ويعنف كل منا الآخر لعدم فهمنا للمصالح القومية الكندية، ولكن هل يجب أن يصبح هذا الاختلاف شديد العمق، وأن يندمج مع بقية الاختلافات؟ وعلى سبيل المثال هل يجب أن يتبنى المحافظون المواقف العسكرية؟ وكذلك هل يمكن أن يتحول توبيخ الاتهامات لكونهم غير كنديين (وهذا الاقتباس يشير إلى أن هذه عبارة أجنبية على أساس قومى) والرهان على الرأسمالية العالمية فى حالة ما أو على الاشتراكية الدولية، وربما اليوم على الديمقراطية الاجتماعية فى حالة أخرى.

وأعتقد أن معظم القيم ليست محددة للهوية باستثناء تلك القيم التى تبرر السياسات الاقتصادية أو الثقافية، حيث إن «التبرير» فى هذا السياق معناه أنها تحتكم إليها باعتبارها مبررات شعبية لهذه السياسات[١٨]. إلى هذا الحد قد تتأثر القيم والهويات كل منها بالأخرى. ونرى هنا صراعًا تكون فيه الهويات الكندية القومية إما معززة للتمرد ضد تهديدات أشياء مثل سياسات المساواتية. أو أنها تترك لهم السبيل مفتوحة. بذلك تقود إلى موقف (فى أكثر الأحوال ولكن يدعيه على سبيل الخطأ الزوّار الأجانب لكندا) لا يمكن تمييز الهوية الكندية عن الهوية الأمريكية (الولايات المتحدة) وبدرجة كبيرة أحدها عن الأخرى.

وهنا مشكلة مختلفة ومعقدة أيضًا تتعلق بالمجتمعات ذات الأصل غير الإنجليزى والتى يدور حولها سؤالان متصلان:

ما الموقف تجاه هذه المجتمعات عند إدماجها فى الهوية القومية الكندية؟

وماذا لو أن أياً من الهويات الكندية لجأوا إليها هم أنفسهم؟ والإجابة الكاملة عن هذه الأسئلة سوف تأخذ مكانًا ضخمًا، وفى أى حالة سوف تمتد إلى ما وراء خبراتى فى علم الاجتماع. ويحتاج المرء فقط لقراءة التواريخ أو يستمع إلى قصص أى كندى

من ذوى الأصول غير الإنجليزية لنستنتج أنه كان هناك ولا يزال تيار من الإنجليز. وفى الحقيقة إنجليز على المذهب البروتستانتى وشوفينية إنجليزية لا تستبعد العنصرية أو معاداة السامية على اعتبار أن أجزاء كبرى من السكان، والتى لها مواقف طويلة لا يعتبرون كنديين حقيقيين.

وفى مواجهة هذا الموقف، هناك الاتجاهات التى أشرنا إليها بعاليه والتى تتراوح ما بين التسامح والاستيعاب والتكيف والاندماج مع بشر من ذوى خلفيات لغوية ودينية وثقافية متنوعة، حيث التسامح أو الاندماج فى حد ذاتهما يحددان خصائص الهوية الكندية. ومثل هذه الاتجاهات لها انعكاساتها بين هؤلاء الذين يفضلون التعددية الثقافية المؤيدة لفكرة حماية تنوع الثقافات وبين النقاد الذين يخشون ما يرونه نزوعًا إلى تعددية ثقافية لها صفة الجيتو (حارة اليهود) حيث كل ثقافة لها مكانها وخصوصيتها. وعندما يتناول المرء بالتحليل الاندماج فى هذه القائمة من الاتجاهات، فإن الثقافة الإنجليزية ليس لها كبرياء المكانة المهيمنة. رغم أن هناك بعض مؤسسات سياسية معينة وقيم صاحبتها تاريخيًا لا يزال محافظًا عليها ولا تزال اللغة الإنجليزية ينظر إليها باعتبارها أداة مثل اللغة الفرنسية. وعلى خلاف العاطفة الشوفينية فإن هذا البلد يحتوى على أناس أصولهم غير إنجليزية يشاركون الهوية القومية الكندية.

وعلاقة كويبيك بالهوية الكندية الإنجليزية تمثل إشكالية. ولكن بطريقة أخرى. وهى إشكالية بدأت فى الظهور بعد انتخابات ١٩٩٤ لحزب كويبيك «بلدى كندا تشتمل على كويبيك» حيث ظهر الشعار السابق. وفى بعض الحالات لم يكن الشعار أكثر من تهديد رخيص. سواء كان عمدًا أم لا، فإنه دعم عقلية التطاول لدى كويبيك بالوقود مرة ثانية. والحقيقة أن العداء لقومية كويبيك هى نفسها قد أثرت على طابع عقلية التطاول المناظرة فى ذلك الجزء الذى يعيش فيه كثير من الناطقين باللغة الإنجليزية إلى الحد الذى جعل الشعور بالعداء لكويبيك جزءًا من هويتهم القومية. ومثل هذا الشعور على أية حال ليس مهيمنًا. ويعبر الشعار الصارم السابق بلا شك عن مشاعر واسعة الانتشار، وبناءً عليها فإن كثيرًا من الكنديين يعتقدون أن تقسيم البلد سوف يكون غاية وليس فقط للدولة ولكن أيضًا للأمة. الأمة الكندية الناطقة باللغة الإنجليزية التى تعيش بالمشاركة مع كويبيك كرمز مهم.

ويبدو أن بعض الاتحاديين من كويبيك الفرنسية يخفون المشاعر المتبادلة. غير أنه لدىّ انطباع (حصلتُ عليه من التفاعل مع الزملاء من زملائى أهل كويبيك. ومن الطلبة عندما كنت أقوم بتدريس هؤلاء الطلبة من الناطقين باللغة الفرنسية لعام دراسى منذ

عدة سنوات. وقد عززت بقوة من صوتوا إلى جانب «نعم» Oui فى استفتاء ١٩٩٥) ذلك أن توجه الاتجاهات المتبادلة لا يشترك فيه غالبية أهل كويبيك من الناطقين بالفرنسية. والانفصال عن بقية كندا قد يتحقق بدون أقل نقص فى شعورهم بحالة الأمة فى كويبيك. وقد أدى ذلك إلى الموقف السيئ حيث الهوية القومية الكندية تتطلب جزئياً زواجًا قسريًا. وأكثر من ذلك أن الاتجاه البديل السائد خاصةً البارز بين المناصرين لحزب الإصلاحس الذى يفضل «ترك كويبيك تعمل على التخلص منها» فهو أسوأ أمرًا كما أنه يؤدى إلى عداوة مفتوحة يخشاها أهل كويبيك.

القومية الثلاثية

إحدى أهم وظائف هذا التوجه هو اقتراح المعايير التى يجب أن تتمشى معها الحلول المؤسساتية والتشريعية والسياسية. ويدعو التوجه القومى الذى تم التصديق عليه هنا المرء للبحث عن حلول من داخلها يمكن تتبع المشروعات القومية فى كل من كويبيك وكندا وخارجها، ويمكن أن نسعى إلى تحقيقها. ومعنى ذلك أن كويبيك تحتاج إلى درجة عالية من الحكم الذاتى فى المسائل الثقافية، وفى تلك المسائل الاقتصادية ومسائل السياسة الخارجية التى تحملت الكثيرمن أجل الحفاظ على لغاتها وثقافتها، ولكنها لا تشترى ذلك على حساب ما بلغته لبقية كندا التى تفقد القدرة على الحفاظ على هويتها القومية. ويدعى أنصار الاستقلال أن هذه الشروط يمكن تحقيقها فقط من خلال الانفصال. إن الكنديين والدارسين للمشهد الكندى سوف يعترفون به بديلا عن الخطط المتعددة «للاتحاد غير المتناسق» التى قدمت أثناء المناقشات الدستورية. حيث سيتم تكوين دولة واحدة مكونة من عدة وحدات متلاحمة مع بعضها بعضًا حسب رغبتها. ولكن مع قوى سياسية مختلفة وألقاب شرعية[١٩].

من هذه الخيارات نجد الاتحاد غير المتناسق يتمتع بميزتين سوف يحافظ على هذا الجانب الخاص بكل هوية قومية ولكل أمة على حدة، والذى يشتمل على مشاركة الدولة مع أى أمة أخرى أقوى، كما ذكر فى الأنجلو - كندا أكثر من كويبيك، كما أنه سيسهل التعاون فى مواجهة التهديدات الاقتصادية القارية والكونية.

غير أن الاتحاد الفيدرالى غير المتناسق لا يختلف كثيرًا مع خيار أنصار الاستقلال. وحتى يعمل بشكل جيد، فإن مثل هذا الاتحاد لن يكون عليه الدخول إليه فقط ولكن أيضًا يظل تطوعياً. ومن ثم فإنه سيشتمل بالتأكيد على فقرات أو بنود خاصة بالانسحاب أو الانفصال. كما أن خيار المنادين بالاستقلال فى استفتاء عام ١٩٩٥، كان

واقعياً فى عدم دعوتهم للانفصال الكامل بالتحديد. وإنما سوف يُمكن الحكومة الإقليمية سلطة استقلالية كويبيك فى التفاوض على شكل جديد من الارتباط ببقية كندا وببعض الطرق التى تشكل نموذجها بناءً على خطط من الاتحاد الأوربى. (إن الاتحاد غير المتناسق والاستقلال الشكلى رغم أنهما خياران مختلفان. فإنهما ليسا بالكامل متناقضين والدليل على ذلك يتمثل فى تشابه كل منهما مع المقترح القديم الذى بادر به حزب كويبيك للاستقلال الذى كان مثل شكل معكوس يمكن أن تراه من أى من الجانبين أو الاتجاهين).

كما اكتشف رؤساء الوزارة الذين صاغوا ائتلاف تشارلون تاون. أن من الأسهل رسم خطط مؤسسية لضمان دعم الجماهير لها. ونفس الشىء ينطبق على أى خطة للاتحاد غير المتناسق أو التأهيل للانفصال. إن قبول الجماهير العام نحتاج إليه باعتباره شرطا أساسياً لأى مقترح نقدمه.

ومن حيث التوجه القومى الذى تم التصديق عليه فى هذا الفصل، فهذا معناه أن هناك مظهرين للهويات القومية للكنديين الناطقين بالإنجليزية والناطقين بالفرنسية يجب أن يتم التغلب عليها والأبعاد التى بنيت عليها الهوية القومية لكل منهما جزئياً من خلال رؤية كل منهما للآخر على أنه عدو، وهذه المظاهر التى تمنع المشاركة الكاملة للمجتمعات الألوفونية (مجتمعات السكان الأصليين) فى الحياة القومية فى كويبيك أو فى الأنجلو كندا، أى كندا خارج كويبيك. كيف يمكن على الأقل تهميش هذه التوجهات فى المجتمعات القومية ذات الصلة؟ كما فى حالة بذل أى جهود لتغيير القيم ليس من السهل الحصول على جواب لهذا السؤال. وبشكل عام فإن هؤلاء الذين يمتلكون وسائل الإنتاج الثقافى - الكتُاب والمدرسون والصحفيون والقادة الدينيون ومن شابههم - يحتاجون إلى تغذية مشاعر الخير الموجودة فى مجتمعاتهم.

وأود أن أحث على هذا الجزء من الحل. وهو جزء أساسى. وهو الإصرار على التوجه إلى أمة ثلاثية وليست ثنائية (وهو ما نراه فى بعض الاقتباسات المخيفة على الطبيعة المتعددة الجنسيات للسكان الأصليين. كان بعض الأكاديميين يشجعون ذلك قبل ائتلاف شارلتون[٢٠]. ورغم أن الائتلاف قاوم الإشارة إلى الأمم. فإنه كما أشرنا من قبل ألقى الضوء على الاهتمامات الخاصة بالسكان الأصليين بطريقة جديدة وإيجابية، كان تقرير البعثة الملكية حول السكان الأصليين (الصادر فى نوفمبر ١٩٩٦ الذى لم يفعل بشكل واسع) وضع توصيات مفصلة لصالح حكومة ذاتية للسكان الأصليين ووثق حالة

عدالتها وإمكانية تنفيذها بسهولة، يجب الضغط على هذه المبادرات، ومما لا شك فيه أن القيم المعادية للسكان الأصليين والأنشطة الملازمة لها موجودة فى كل واحدة من الأمم الأخرى، إلا أن هذه القيم السلبية ليست، أو على الأقل ليست بعد حتى الآن، تشكل جزءا من منظور الهويات القومية، بالطريقة الموجودة - على سبيل المثال - فى المجتمعات التى تناضل الإبادة الجماعية العرقية نحو السكان الأصليين بفخر وجهر أكثر من كندا/ كويبيك، والأكثر من ذلك تاريخيا أن الحكومة الإقليمية كانت تلقى عن كاهلها احتياجات السكان الأصليين أكثر من الحكومة الاتحادية، والتى كانت أحيانا على الأقل حامية لهم، وهذا سبب آخر لمقاومة التوجه الإقليمى فى المسألة القومية فى كندا.وهو ما يوحى بأن الكنديين أكثر تعاطفًا نحو السكان الأصليين أكثر من تعاطفهم باعتبارهم مواطنين إقليميين(٢١).

وادعاءات السكان الأصليين لإصلاح أخطاء الماضى حول حقوق الأراضى والتعامل الآدمى لا تزال حية فى الأجندة السياسية فى كل مكان فى كندا، برغم حقيقة أن السكان الأصليين يمثلون الآن ٣ بالمائة من التعداد الكلى للسكان. والسبب الرئيسى فى ذلك هو أن السكان الأصليين يستمتعون بهذا الدعم الأخلاقى الشعبى بأن المواطنين لن يتركوا المسألة تمضى بسلام. وهذا الدعم يعززه ويقويه وعى دولى متنامٍ بالمسألة الخاصة بالسكان الأصليين، والنجاح الذى أحرزه السكان الأصليون أحيانًا فى احتكامهم لبعض الكيانات الدولية مثل المحكمة الدولية. باستثناء الاعتراف بائتلاف تشارلتو تاون بالحق الأصيل لحكومة ذاتية للسكان الأصليين. فإن المواقف تجاه السكان الأصليين فى كل المناقشات الدستورية كانت غير بناءة. ونجد فى كويبيك أنه برغم التشريعات الكريمة نسبياً مع السكان الأصليين من الناحية التشريعية فيما يتعلق بتسمية هذه المقاطعة. لأن الرفض المعلق من الكرى Cree لترك الاتحاد قابلته عداوة شديدة من جانب الانفصاليين، بينما كان موقف قادة الاتحاديين مثيرًا للشك ومنذرًا بالشر. فقد لعبوا بالورقة الهندية لإرهاب كويبيك. إن منظور الأمة الثلاثية كما تخيلناه هنا سوف يثير التعاطف الشعبى مع السكان الأصليين فى محاولة لدعمه بإلقاء الضوء على الطريقة التى حصل بها السكان الأصليون على مطامح قومية شرعية. وإذا ما تمت معارضته إلى حد كبير. وحاول التأثير على اتحاد أهل كويبيك والكنديين عن بقية البلاد فى التعامل مع الأمة وشعب الإنويت والمشاكل الخاصة بالأخلاق والأرض التى يواجهونها معًا.

إن الادعاء الذى يذهب إلى أن مثل هذه الجهود المشتركة سوف تساعد فى كبح اتجاهات العداوة المتبادلة بين أمم كندا. يعتمد على فرضية أن الشعوب التى تعمل معًا

نحو هدف مشترك، ومع بعض القيم المشتركة، فإنها تنمو معًا نتيجة لذلك(٢٢). وحسب وجهة النظر الحديثة حول أصل التفرقة العنصرية أعتقد أن المعاملة القديمة التى عومل بها السكان الأصليين الأمريكيين من جانب أسلافنا الأوربيين هو الذى أشعل نيران تغيرات شديدة الضرر استمرت مصدرًا للعنصرية وعدم التسامح بشكل عام. ويمكن مقارنتها بالتفرقة الجنسية فى شدتها وعمقها(٢٣). وقد يواجه المشروع المقترح مباشرةً هذا المصدر لعدم التسامح وخلال الكفاح النهائى لوضع نهاية لذلك. نحتاج إلى تأثيرات ثقافية وراء اتجاهات الكنديين الناطقين بالإنجليزية والناطقين بالفرنسية/ أهل كويبيك نحو شعوب السكان الأصليين ونحو كل منهم للآخر حتى تصبح هناك توجهات آكثر تسامحًا نحو الشعوب الأخرى ذات الأصول العرقية الأخرى.

والتعامل مع مسألة السكان الأصليين ليست مجرد مسألة الناطقين باللغة الإنجليزية أو الناطقين باللغة الفرنسية، ولكن تتعلق بالناس من كل المجموعات العرقية فى البلد. والذين يجب ألا يقل اشتراكهم فى هذا المشروع عن أصحاب الأصول الإنجليزية أو الفرنسية(٢٤). فى هذا الصدد ما يستحق أن نذكره أنه بينما الأمم والأجناس والمجموعات العرقية تختلف من حيث الأهمية كل منها عن الأخرى فإن الشوفينية القومية، التفرقة العنصرية والشوفينية العرقية، إن لم تكن تتطابق من حيث الأصل أو الطابع فهى ظواهر متشابهة. فهى بذلك ولا غرابة فى أن نجد الجناح اليمينى فى كندا يجد معارضة مماثلة لحقوق السكان الأصليين والتعددية الثقافية وحق تقرير المصير لكويبيك.

ولا تضع اعتمادك بالكامل على حب الغير. فهناك دافعان آخران ربطا هذا المدخل بموقف الأمة الأولى وشعوب الإنويتن أحد هذين الدافعين إعطاء مستوى عالى للتنظيم والقتالية لهذه الشعوب. فهذه المشكلة يجب التعامل معها. ويجب علاجها بطريقة مقبولة لدى الشعوب الأصلية أنفسهم.

والبدائل غير المقبولة سوف لا تكون فقط سببًا فى خلق صراع مؤلم ومسلح (كما هى الحال فى العصر الحاضر) لكنها لوم دولى مبرر لدولة صغيرة نسبيًا والتى يستطيع عالم اليوم تحملها. وبالنظر على وجه الخصوص إلى المشاكل النسبية المتعلقة بالاتحاد يجب ألا ننسى أن تدخلات السكان الأصليين أحدثت مرتين نتائج أساسية قلبت رأسًا على عقب خطط السياسيين البيض، أولاها عندما أغلق اليجاهاربر ائتلاف ميتش ليك، ثم عندما قام قادة جماعات السكان الأصليين بإعلان أنفسهم غير مستعدين لدعم ائتلاف تشارلتون تاون.

وهناك دافع آخر متعلق بادعاءات الأراضى، قد يبدو من الوهلة الأولى الحل النهائى لهذه الادعاءات مستحيلاً بسبب موقعها وامتدادها. غير أن حل هذه المشكلة قد يكون أسهل من منظور السكان الأصليين عنه من منظور الجانب الأوربى. والسبب فى ذلك هو أن الاستقلال أخذ فى الاعتبار على نحو مختلف فى التقاليد الهندية الأمريكية، حيث هناك طرق يمكن الحفاظ عليها والمشاركة فيها فى نفس الوقت أكثر مما هو موجود فى التقاليد الأوربية التى تربطها بالاستخدام الحصريا(٢٥)، وربما بنيت حلول هذه المشكلات التى تؤثر على قضية ادعاءات الأرض على المفاهيم البديلة للاستقلال، والتى يمكن نقلها من أجل استخدامها فى مواجهة مشاكل الاستقلال بين الأمتين المتبقيتين.

الفاعلون

أرغب الآن أن أعود إلى الجانب الفاعل فى المشهد الكندى، فمن الذين يعملون معًا من جانب كندا الإنجليزية وكويبيك مع الشعوب الأصلية بحثًا عن التقارب بين المجموعات القومية على الأرض؟ وكما تبين من رفض ائتلاف تشارلتون تاون، توجد هناك دوافع ديمقراطية قوية بين جماعة المواطنين. ووفقًا لأصوات المقترعين فى تلك الفترة، فإن المصدر الرئيسى لمقاومة الائتلاف كان الغضب وليس فقط بطريقة القمة والقاع التى أُعد بها وتم تقديمه، ولكن فى عدم الاستجابة للقادة الفيدراليين (الاتحاديين) أو القادة السياسيين الإقليميين بشكل عام. فى كندا كما هى الحال فى أماكن أخرى كثيرة فى العالم يقولون عن أنفسهم إنهم ديمقراطيون. فإن الناس قد أصبحوا محبطين لافتقارهم لسلطة تقرير مصيرهم حتى داخل المؤسسات المصممة لتسهيل ذلك. وهكذا فإن طرق التعبير الديمقراطية الشائعة على نحو نموذجى تأخذ شكل الاقتراع السلبى لمجرد معاقبة السياسيين والحكومات.

والبدائل لهذا النوع من النشاط الديمقراطى، والتى لا تعد كافية كما هو واضح للمهمة التى تحدثنا عنها هنا، مقسمة إلى فئتين البحث عن حلول غير ديمقراطية أو تعميق تلك الديمقراطية. وعندما كان السياسيون فى كندا هم الفاعلين الأساسيين، وكانوا أحيانًا يلعبون دور ممثلين للمصالح الإقليمية (مع الأخذ فى الاعتبار السياسيين الاتحاديين وقد كان بينهم من تحدوا القوة)، أو أنهم قد حاولوا، كما فى اجتماعات تشارلتون تاون الوقوف فوق هذه السياسات، وأن يعملوا كمحكمة تحكم على ما يحقق أفضل مصلحة للبلد. وكلا الحلين ليسا بحثًا عن الديمقراطية. وليست فى كلا الدورين حلول تم البحث عنها بشكل ديمقراطى.

وعندما تعمل الأقاليم كما لو كانت جماعات مصالح، مصالح اقتصادية حصرياً فى العادة ومحدودة على نطاق ضيق، والدخول فى مفاوضات القوة السياسية. يكون لدينا نوعًا من السوق السياسى. كما هى الحال فى السوق الاقتصادى، عادةً ما تكون النتيجة يصعب التنبؤ بها ونادرًا ما تكون أفضل من ذلك حتى مع النظر إلى مصالح اللاعبين المحددة على نطاق ضيق. وتؤخذ فى الاعتبار بشكل فردى وكانت محاولة تشارلتون تاون غير قادرة على إخضاع السوق السياسى الإقليمين والذى كانت القوة المفرطة فيه تنتقل من هذا إلى ذاك. والأروع أن الرفض الشعبى للائتلاف قد أظهر أن هذا المدخل يمكن فقط أن يعمل إذا ما كان مندمجاً مع مدخلات ديمقراطية فاعلة (مما ينعش ضروراتها) أو على أساس ديكتاتورى.

وهذا الأمر يترك البدائل الديمقراطية للمواطنين أنفسهم. ولكن ببساطة يستدعى جماعة المواطنين للتعامل مع هذه المشاكل وتسوية النزاع القومى باعتبارها إستراتيجية ليس من المرجح نجاحها. وفى الحقيقة مثل هذه الإستراتيجيات قد تمت تجربتها فى كندا عندما أقامت الحكومة الاتحادية البعثة المسئولة عن المبادرة بالبدء بمناقشة السكان المحليين فى حجرات المعيشة وأماكن العمل فى طول البلاد وعرضها، وذلك بعد أحداث ميتش ليك بفترة قصيرة. وبينما تم اكتساب بعض المعلومات السوسيولوجية الشيقة المتعلقة بالقيم الكندية بهذه الوسائل. لم يحدث تقارب فى وجهات النظر حول حلول مشاكل الاتحاد. حيث لم يكتشف أى منها. والأكثر من ذلك أنه لا قادة الحكومات الإقليمية أو الاتحادية على ما يبدو قد التفتت لأحد الأعباء والاهتمامات التى كان هناك إجماع قوى عليها. ونعنى بها ألا تتناقص الخدمات الاجتماعية فى أنحاء البلاد.

وتمامًا مثل الاستفتاء الشعبى أو اقتراع الغالبية أو المشاركة المباشرة أو أى طرق أخرى يمكن أن تُمارس بها الديمقراطية قد تكون أحيانًا كافية وتعمل بكفاءة فى هذا الغرض، وأحيانًا أخرى قد تكون على غير ذلك واعتمادًا على السياق. مثل محاولات بناء الإجماع المحلى. إن المشاكل الخاصة بتسوية النزاعات القومية سرعان ما تصبح متعددة الأوجه وكبيرة جدًا باعتبارها هدفًا لمثل هذا الاحتكام المباشر إلى المواطن لكى يكون فاعلاً. والبديل الممكن الوحيد للمواطنين هو المشاركة فى اختيار وتفويض الوفود للمؤتمرات الدستورية. مثل هذا العمل أو الممارسة الضخمة قد يأخذ واحدًا من عدة أشكال وقوته التشريعية قد تكون فى كثير أو قليل خطيرة. ولكن على أية حال حتى تكون هناك ممارسة ديمقراطية حقيقة، فإن مثل هذا المؤتمر يجب أن يسبقه جدل ومناقشات موسعة حول أمور مثل تعيين الدوائر الانتخابية والخيارات التى يمكن أن توضع أمام مثل هذا المؤتمر. وهناك اعتبارات مماثلة تناسب أى جهود جديدة مناظرة

عند أى إصلاح دستورى.

المصدر الوحيد لتزويد الطاقة الديمقراطية لمثل هذه المغامرة هو نشاط المواطن من خلال المنظمات غير الحكومية. وهذا النوع من النشاط كان حاضرًا طوال وقت ائتلاف تشارلون تاون فى تعبئة أعداد ضخمة للمجموعات ذات القاعدة الشعبية التى أشرنا إليها فى أول هذا الفصل. ولم تكن هذه المجموعات نشيطة بشكل فردى من أجل هذا الهدف، لكنها وحّدت جهودها من خلال منظمة لتنسيق هذه الجهود. وهى شبكة كندا للعمل السياسى Action Canad Network التى تتخذ قاعدتها فى أوتاوا.

وحسب طريقة تفكيرى واعتقادى، فإنه من خلال مثل هذه المجموعات تكون مشاركة المواطن فى هذه المهمة التى نتحدث عنها هى أفضل ما علينا اتباعه فى الأساس. إن كل المجموعات مثل الحركات النسائية، البيئية، والشئون المحلية والعمل، ومناهضة الفقر وغيرها من المجموعات الموجودة فى كندا خارج كويبيك لها نظيرتها داخل كويبيك، والذين يتشاركون معها فى بعض المصالح المشتركة. ويمكن إضافة بعض الأشياء إلى هذه المجموعات مثل المؤسسات التعليمية أو الدينية، والتى رغم أنها ليست مهتمة بالقضية على وجه الخصوص، فإنها مواقع مهمة لتنظيم مشاركة المواطن. وفى كل من كندا الناطقة بالإنجليزية أو كويبيك توجد مثل هذه المنظمات منفردة أو فى تحالفات مع منظمات أخرى. ويجب أن تكون متصلة مع مثيلاتها فى الأمة الأخرى بغرض وضع نماذج المشروعات ورسم النماذج والتخطيط والإستراتيجيات التى تبدأ من المسائل التى يمكن أن يتفقوا عليها معًا. ولما كانت كل المجموعات لديها أبنية تنظيمية ومستقلة عن الحكومة يمكنهم العمل من جانب واحد لبدء هذه التعاملات.

ويأمل المرء أن يجد بين هذه المجموعات اهتمامات مشتركة، وأن تقوم كندا الإنجليزية وكندا الفرنسية أخيرًا بتنفيذ التزاماتهم بتصحيح الأخطاء التاريخية التى ارتكبوها ضد سكاننا الأصليين. كما أن توصيات البعثة الملكية حول شعوب السكان الأصليين توفر مناسبة ممتازة ومكانًا للبدء. ويجب بذل الجهود المشتركة من جانب المجتمعات القومية الثلاثة للدولة لمعالجة المسألة الخاصة بكندا/ كويبيك، وخاصة من وجهة نظر استعادة الكرامة والشراكة المتساوية للسكان الأصليين مما يعطيهم مزايا عديدة. أقل ما فيها فإن هذا قد يوفر منتديات عامة للتعليم الذاتى والتعهد بتنفيذ ما احتوت عليه المجلدات الستة لتقرير البعثة وتوفر مصادر لا تقدر بثمن. ويمكنهم أيضًا تقوية قدرة المجموعات غير الحكومية على بلورة تفصيلات سياسية والضغط على السياسيين

والأحزاب السياسية. وربما قد يوفرون قوة دافعة وبعض التقدم فى التفكير فى طريقة أخرى لإدارة الإصلاحات الدستورية، وهذه المرة يكون الإصلاح من القاع إلى القمة.

النظرية السياسية

لا يشكل المنظرون السياسيون والفلاسفة بشكل خاص حركة اجتماعية. ولكن بعضاً من تلاميذهم، والناس الذين تأثروا بثمرة بحثهم، وبعض المنظرين أنفسهم يمكن أن تجدهم داخل المنظمات الشعبية التى يكون من أول أعمالها واهتماماتها أمور دستورية مما عالجناها فى هذا الفصل. وهذا يعنى أن المنظرين قد يسهمون فى المشروع الديمقراطى الذى وصفناه «من داخل الكهف» بمعنى المشاركة الذى وصفه «ميتشل ويلزر»(٢٦). ولقد عالجت فى هذا الفصل خمسة موضوعات تحت عنوان المنظرين السياسيين وثيقة الصلة بالمنظور القومى: القومية المدنية والعرقية. فكرة حالة الأمة. وحق الأمم فى الانفصال. طبيعة القومية، وبناء الأمم. والتنظير من داخل الكهف الديمقراطى للموقف الحالى لكندا/ كويبيك يمكن أن يقدم إسهامات مفيدة بالنظر إلى كل واحد من هذه الموضوعات: وهى المزج بطموح أكبر، وإبطال القومية المدنية والعرقية، صياغة مفهوم حالة الأمة بطريقة لا تجعل الأمة ضد المجموعات العرقية والفردية، تحديد الشروط المقبولة لتقرير المصير القومى والمشاركة فى البعد المعيارى لبناء الهوية القومية ومن ثم الأمة نفسها. هذه المهام التى ذكرناها فى النهاية وثيقة الصلة بالوصفة الرئيسية لهذا الفصل لصالح الحملات المشتركة على أساس قومى، وأخيراً لتصحيح الأخطاء التى ارتكبت فى حق السكان الأصليين لكندا ومعالجة همومهم المعاصرة.

أعتقد أن هناك تعاطفاً عاماً مع هذه الهموم والأعباء من جانب الكنديين ولكن أيضاً لا التقاليد السائدة فى كويبيك ولا فى كندا خارج كويبيك خالية من عدم التسامح بل أنها تمتد إلى التمييز العرقى. وتتيح للاتجاهات المعتدلة موضع قدم للتدخل الفلسفى المعيارى ولكن حتى يكون ذلك مؤثراً يجب على الفلاسفة أن يستحوذوا على ما يسميه تشارلز ميلز (هو نفسه كندى من أصل جامايكى) «العقد العنصرى». ويبين ميلز كيف أن أسلافنا الفلاسفة السياسيين أمثال لوك. وهيوم. وكانط. وميل وغيرهم كانوا مشتركين فى الاتفاق على أن كل الحقوق ومعايير تطبيق العدالة قابلة للتطبيق على الأوربيين البيض وذرياتهم الاستعمارية الذين أنكروا بحرص شديد عدم تطبيق ذلك على الآخرين وبصفة خاصة على السكان الأصليين لأراضى المستعمرات(٢٧). وليس هناك ما هو أفضل لبناء الأمة فى كندا وكيبيك من أن يقوم منظروها السياسيون بالتخلى عن وتمزيق (إذا كانوا من المشاركين فى هذا العقد العنصرى) أو إعادة كتابة هذا العقد.

هوامش الفصل العاشر

١ - هذا الإسهام يدمج أجزاء من مقال سابق.

"The Canda/Quebec Conundrum: A Trinational Perspective". Constitutional Forum 8 (1997): 119 -29.

وعند إعداد كل من المقال السابق والمقال الحالى استفدت من مساعدة ميل واتكنز وشين إيماى.

٢ - المجلد الإضافى رقم ٢٢ من جورنال الفلسفة الكندية إعادة التفكير فى القومية.

مقالات جوسلين كوتير، كاى نيلسن وميتشيل سيمو

The Canadian Journal of Philosophy. Rethinking Nationalsim, ed. Jocelyne Couture, Kai Nielsen, and Michel Seymour (University of Calgary Press, 1996)

وتشمل ببليوجرافيا دقيقة للكتابات الحديثة حول القومية هناك أيضًا جزء جيد حول مداخل الفلسفة السياسية المختلفة. والقومية من وجهة النظر المختلفة حيث يرى فرانسيز فوكوياما (الذى أعلن نهاية التاريخ) وغيا نوديا وشلومو أفينيرى الذين يرون هذا الإعلان غير ناضج، وهو موجود فى عمل لارى ديموند ومارس. ف. بلانتر.

Nationalism, Ethlnic Conflict & Democracy (Balfimore Johnes Hopkins University Press 1994), PP. 3-31.

ويرى فوكوياما كويبيك على أنها حالة اختبار لفرضياته من حيث وجود مجتمع ليبرالى ديمقراطى من داخل مجتمع ليبرالى ديمقراطى آخر. ويجب من وجهة نظره أن يُعرف الطموحات القومية لكويبيك إلى أين.

٣ - أرى أن هزيمة الائتلاف أمر رائع، لأنه شكّل تحولا فى أداء السياسات الديمقراطية والتوجه العام نحو مثل هذا التصرف. وفى كل الديمقراطيات الحديثة يكون من المتوقع من جانب القادة السياسيين والحكوميين أن يمثلوا أمانى هؤلاء الذين يكونون مسئولين عنهم.

(المشرعون واحترامهم لأصحاب الأصوات، وقادة الأحزاب، وأعضاء الحزب، وموظفى الاتحادات بالنسبة لأصحاب المراتب. ما إلى ذلك) وكذلك على أن يعملوا باستقلالية فى اتخاذ القرار الخاص بآمال الأعضاء، الاهتمامات الموضوعية وتلك التى فى الكيان السياسى بشكل عام. والتوازن فيما بين هذين التوقعين يختلف من حكومة إلى حكومة.

ومن الناحية التقليدية بالنسبة لكندا فإن التأكيد هناك على الجانب الأبوى الذى تتجه الحكومة.

وهو يعمل بشكل جيد أكثر عندما يقوم القادة السياسيون بتشكيل السياسات بمفاوضات اتحادية فيما بينهم.

والجماهير الكندية فى التيار الرئيسى تقبلت مثل هذه القيادة بسلبية. إذا لم يكن الأحرى أن نقول بحماس غير مستمر. من الصعب تخيل اتفاق اتحادى كامل أكثر من اتفاق تشارلتو تاون. ولكن يظل رغم ذلك أنه لم يرفض فقط ولكنه رفض جزئيًا نتيجة لتنظيم نشيط على المستوى الشعبى لأن الناس على اختلاف مشاربهم خالفوا القادة من خلال تمثيلهم. ونتيجة ذلك جهود مختلطة محيرة لتحل محل العادات السياسية الأقدم مع استجابة مستمرة أكثر من جانب الحكومة، رغم أن هذا تمت ممارسته بطريقة تعليمية أو شعبية من خلال أحزاب سياسية محافظة تلعب دورًا لفترة قصيرة، بمحاولات مضنية من جانب الاتحاد وبعض الحكومات الإقليمية للتفاوض بالطريقة السابقة (كما هو فى المحاولة الحالية لبذل الجهد لصياغة وتشكيل اتحاد اجتماعى، يحكم توزيع الخدمات الاجتماعية).

ولكن فى هذا الوقت من دون دعم من قادة سياسيين لحكومة خارج الحكومة فى مواجهة سخرية شعبية قوية.

٤ - مثل هذا المدخل التفاعلى تسمى: .Wide Reflective Equilibrium

التوازن الانعكاسى الأوسع كما أطلق عليها الفلاسفة السياسيون للراؤولية الجديدة، انظر لتورمان دانيل.

"Reffective Equilibruim and Ardimedeau Points" .The Canadian Journal of Philosophy 10 (1980) 81 - 103.

٥ - الرؤية النظرية الخاصة بالتداخل الجماهيرى لتيلور تم تجميعها فى مؤلفه:

"Reconciling the Sobitudes (Toronto: queen's – McGill University Press, 1993).

انظر الفصول السابع والثامن والتاسع. إحدى هذه القيم المشتركة والمتباعدة أعيد إنتاجها مرة ثانية من خلال مجموعة راتس براون التى استشهد بها فى فقرة ١٩ لاحقًا.

وقد نشر كيمليكا العديد من التعليمات فى مواقف معينة من النقاشات الدستورية فى "Le Quebec et وقد تم تكريس طبعة لوتاوا لهذا الموضوع ودفاعه عن "l'ethique liberale de la secession اللبرالى الفردانى عن القومية فى:

Philosophiques. Numero Special: Une nation peut - elle se donne la constitution de son choix? 19 (Autumn 1992): 199 -214.

Network Analysis, an Ottawa - based publication dedicated to this topic. His Liberal individualistic defense of nationalism is in Liberalism, community and Culture Oxford: clareudon Press (1989) ch. 8. Apaper going at bit further than Kymlicka in giving a liberal Justification for secession is by Guy Laforest".

الفصل الثامن وهى ورقة أبعد قليلاً من كيمليكا فى إعطاء مبرر ليبرالى للانعزالية والانفصال كتبها جاى لافورست.

٦ - ويعبر راسل هاردين عن نسخة متطرفة لوجهة النظر الخاصة بأن الهويات القومية والمجموعات الأخرى ممن هم على شاكلتهم. وهى استبعادية بطريقة لا يمكن تجنبها. والحقيقة أنها تميل أكثر للعنف كما نرى فى: الفرد فى سبيل الجماعة منطق صراع المجموعة.

One for All: The Logic of Group Conflic) Princeton: Princeton University Press, 1995).

Liberalisn and its Practice (New York: Routledge 1991), pp. 127 - 45.

بعد أن انتقدت وجهة النظر تلك فى تعليقات نقدية فى كتاب هاردين وبشكل عام أكثر فى «كراهية المجموعة والديمقراطية» وفى كتاب دانيل أفينون وأفنيرى شاليط.

٧ - انظر فى بديل تيلو لموقف باريزو نحو مجتمعات الأقليات فى كويبيك المسمى «الإثنية داخل مجتمع عادى».

The Caradian Journal of Philosophy 27c December 1997: 571 - 94.

(La Presse 21/ 22 (November 1995).

٨ - إن كل بعد من أبعاد هذا الجدل يمكن إيجازه من خلال ويل كميلاك فى نص كتابه المسمى. «الفلسفة السياسية المعاصرة» مقدمة فى الفصل السادس للتأكد من المنظور الفردى.

Contemporary Political Philosophy: An Introduction (Oxford: Clarendon Press, 1990).

٩ - يستشهد دايفيد كوب كدليل على الهويات القومية التى يشعر نحوها المرء بالفخار أو بالخزى فى أحداث أو أفعال تعتبر مركزة بالنسبة للأمة التى ينتمى لها المرء. كما قد يشعر نحو أفعال أمة أخرى. هل الأمم لها حق تحديد المصير كما فى كتاب ستانلس فرنش.

Philosophers Look at Candian Confideration (Montreal: The Conadian Philosophical Association 1979), pp. 71 - 96.

وتعريفه المعقد يبدو متخلفًا ويلجأ جزئيًا إلى توحد القوميين مع التاريخ والتراث. والخصائص التى أوظفها تتفق مع ذلك لكنها تضيف بعد إرادة تنفيذ المشروعات القومية فى المستقبل.
ديفيد ميلر: حول القومية،
On Nationality (Oxford: Claredon Press, 1995).
ويكتب فى ضوء القيم المشتركة بطريقة يقاومها نورمان ولكنه يضيف الفكرة المفيدة بأن الأمم التى تعرف طريقها نحو المستقبل يعتقد أنها بأعضائها ونشاطهم من خلال الممثلين القوميين.
وبينما يتطلب كوب من هؤلاء الذين يعملون على إنشاء أمة يجب أن تطمح إلى حالة الدولة، ويشير ميلر إلى طموحات تقرير المصير (ص ١٩) ومن وجهة نظرى فهذا ما يميز بشكل سليم بين تحديد المصير القومى وحالة الدولة. وأنا أتناول هذه المسألة من حيث الطموح لدرجة عالية من تقرير المصير التى يجب أن يوجد لدى هذا الشىء الذى سيكون أمة.
كما يجب أن تكون هناك القدرة الموضوعية على تكوين الدولة والإرادة الذاتية لتصبح واحدة إذا ما تطلب ذلك إشباع مطامح الحماية والحفاظ عليها فيما يتعلق بالأمة. وهى الأمور التى يجب أن تؤخذ بأهمية.
أعتقد بشكل عام أن عددًا كافيًا من المنظرين قد فكروا فى فكرة حالة الأمة ولفترة طويلة من الزمن. حتى إننا نستطيع أن نحصل على تعريف ملائم.
١٠ - إن معيار تفاعل الإرادة والقدرة منذ وضعت الظروف الجغرافية والاقتصادية والسكانية حدودًا حول ما يمكن أن يكون دولة. حتى إذا ما أراد السكان أن يصبحوا دولة، حتى فى نفس الوقت تحدد مصير الإرادة الشعبية التى يمكن أن تعوض إلى حد كبير العجز فى هذه الظروف.
ولذلك فإننا نرى نيوفوند لاند موضوعيًا لا تلائم حالة الدولة عن ألبرتا أو كولومبيا البريطانية إلا أنها مرشحة أكثر من ألبرتا أو كولومبيا البريطانية. ومع ذلك هناك إعلانات من حين إلى آخر عن رغبات انفصالية فى الأخيرتين عادةً ما يكون أكثر من تعبير عن عداء تجاه سكان لوسط الكندى ضد الاحتياجات الغربية أكثر منها نيّات فعلية بحثًا عن دولة مستقلة.
١١ - آلان بوشنان.
Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec (Boulder, CO: West view Press, 1991).
ورؤية بوشنان أضعف من تلك المفضلة من جانب المعارضين للسلطة. لأنه بينما يقر ويعترف بحق تقرير المصير القومى، فهو لا يعتقد أن هذا لا يمتد إلى الادعاء بحق (أو حتى فرضية ادعاء هذا الحق). الانفصال.
يجب أن يبرهن الانفصاليون بما يفيد بأنهم يعانون من أمور وتعديات يمكن الهروب منها بداخل دولة منفصلة.
١٢ - فى بداية ١٩٩٨ تسلمت المحكمة الدستورية العليا مذكرة حول السؤال عما إذا كان انفصال كويبيك أمرًا دستورياً (وتحدد أنها ليست كذلك ولكن إذا ما آثرت غالبية أهل كويبيك الانفصال. فإن بقية كندا ينصح بأنها تقوم بالتفاوض مع كويبيك حول هذه المسألة) وقبل إطلاق هذا القرار أعلن بوشارد أن كويبيك سوف لن تعتبر نفسها مرتبطة به. ومحتوى هذه المذكرة حول كويبيك يشير إلى أن تصاعد التدخل السياسى من جانب المحكمة كان موضوع جدل ونقاش بين المحللين والمشاركين فى المناظرات الدستورية.
انظر مقالات بربارة كاميرون،

The Supreme Court, Democracy, and Quebec Secession (Toronto: James Lorimer, 2000), including a contribution of mine. "The Court on Democracy and Secession".

١٣ - فى عام ١٩٩٤ نشر تحالف من الحركات الاجتماعية والمجتمعات والمجموعات العمالية دستوراً بعد عدة سنوات من الاستماع عبر الإقليم وإقرار أكثر من ٣٠٠ منظمة دينية ودنيوية وكثير منها ضخم ويشكل تيارًا رئيسياً.

البند ١٩ الذى يدعو إلى الاعتراف والحفاظ على طبيعة كويبيك المتعددة عرقياً وثقافياً الذى ينظر إليه على أنه نوع من التناغم والاتساق وتأكيد على هوية قومية مشتركة تتسم باللغة الفرنسية والقيم الديمقراطية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية المتميزة.

"La Charle d'un Solidarite Populaire Quebec, 1600 .

الذى نشرته:

Quebec Populaire ave De Lorimier, Montreal, Quebec (H2K 3W5), 1994.

وشعور مماثل تم التعبير عنه بإعلان صدر قبل استفتاء أكتوبر ١٩٩٥ قامت به مجموعة تطلق على نفسها «مثقفين من أجل الاستقلال»

"Intellectuels pour la souverainete", La Presse, December 15, 1995.

١٤ - بيل تامير القومية الليبرالية،

Liberal Nationalism (Princeton: Princeton University Press, 1993).

ميلر عن القومية مجموعة من المقالات تم تنظيمها بشكل كبير حول إمكانية الوصول إلى القومية المدنية، أو القومية الليبرالية كما أطلق عليها بيل. وهى مقالات لكل من:

Frangois Blais. Guy Laforest, and Diane Lamoureux.

١٥ - انظر كوتير، نيلسون، سيمور، القومية الليبرالية كونياً وجذورها. كما فى إعادة التفكير فى القومية.

Liberal Nationalism Both Cosmopolitan and Rooted".

وانظر دومينيك شنابر ما وراء المعارضة، الأمة المدنية فى مقابل الأمة العرقية

"Beyond the Opposition: Civie Nation versus Ethnic Nation, in the same collection, pp. 219-34.

فى نفس المجموعة

١٦ - طورت اللجنة توصياتها وبررتها بشكل موثق فى سنة ١٩٩٦، فى ستة مجلدات.

Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples (Ottawa: Candian Communication Group Pulbishing, 1996).

١٧ - وايان نُورمان. أيديولوجية القيم المشتركة.

"The Ideology of Shared Values: A Myopic Vision of Unity in the Multination State"

رؤية قصيرة النظر للاتحاد فى دولة متعددة القوميات المجلد الأول جوزيف، هـ. كوينز.

Quebec Nationalism Just?: Perspectives from Anglophone Canada (Toronto: McGill - Queen's University Press, 1995), pp. 137 -59.

١٨ - تبحث كل من الأحزاب التالية: الحزب الاتحادى الليبرالى وحزب الإصلاح والأحزاب الإقليمية فى ألبرتا وأونتاريو عن سياسات ليبرالية جديدة (إقلال حجم الحكومة، واقتطاع ضرائب من الأغنياء، إنقاص الخدمات الاجتماعية، اقتصادات السوق الحر. وما إلى ذلك) مع اختلاف فى أن الليبراليين تكون سياساتهم مصحوبة بنوع من المساواتية، بينما الآخرون ضد المساواتى صراحةً.

ويوضح بول الاتحادى أن اللجوء إلى الاتحاد قد استقبل بشكل جيد لكنه أخذ يغيب قليلاً.

١٩ - مثل على ذلك آلان سى كينز.

التغير الدستورى والمتساويات الثلاثة

"Constitutional Change and the Three Equalities".

رونالد. ل. واتس ودوجلاس، م. براون،

Options for a New Canada (To - ronto: University of Toronto Press, 1991), pp. 77 - 102.

٢٠ - أحد أمثلة هذا التدخل تقرير كتبه مجموعة من المنظرين السياسيين مقرهم تورنتو (ثلاث أمم فى دولة هشة وقد نشر وسط أماكن أخرى فى:

The Thoronto Star, February 4, 1992".

وانظر كذلك:

اقتراع ما بعد تشارلون تاون من جانب أعضاء هذه المجموعة. والذى يشمل إسهامى بنفسى فى ذلك فى:
Canadian Forum 71 (December 1992).

٢١ - لمعرفة هذا الموضوع انظر تونى هال،

"Aboriginal Issues and the New Political Map of Canada".

ففى جرانتستين وكينيت مالشاوفوت، كندا الإنجليزية تتحدث

"English Canada" Speaks Out (Toronto: Doubleday Canada, 1991), pp. 122 - 40.

٢٢ - من الأمور الباعثة على الأمل حسب ما أرى، لأن المثقفين الناشطين فعليًا والمشاركين فى المناقشات الدستورية ومن مجموعة متنوعة من أصحاب التوجهات القومية والسياسية يؤكدون على أهمية مناقشة مسألة السكان الأصليين وبعض أمثلة هؤلاء تونى هال "Aboriginal Issues".

ميكيل سيمور "Le nationalism Quebecois et la question autochtone"

ميشيل سارا بورية،

Manifeste des intellectuels pour la souvereinete (Montreal: Fides, 1995), pp. 75-00.

هنرى دوريون،

"Au dela de la dialectique majorite/ minorite: la voie non gouvernmentale a la convivalite".

جان لافونتين،

L'etat et les minorities (Sanit - Boniface, Man.: Les Editions du Ble, 1992), pp. 187 - 99.

بيتر راسل:

"Aboriginal Nationalism and Quebec Nationalism: Reconcilitation Through Fourth World Decolonization", Constitutional Forum 8 (Summer 1997): 110 - 18.

٢٣ - والصلة بين العنصرية والخضوع للاستعمار من جانب الشعوب الأصلية أمر عالجه كل المؤلفين المهتمين والمعنيين بأصل وطبيعة العنصرية ويمكن إيجاد الأمثلة فى تشارلز وميلز،

The Racial Contract (Ithaca: Cornell University Press, 1997).

وتيودور آلين،

The Invention of the White Race (New York: Verso, 1994).

وكينين ماليك،

The Meaning of Race: Race, History, and Culture in Western Society (New York: Routledge, 1998).

٢٤ - عرض روس بول هذه النقطة المتعلقة بالمهاجرين ذوى الأصول غير البريطانية فى أستراليا فى النظر إلى السكان الأصليين فى:
"National Identity, Multiculturalism, and Aboriginal Rights: An Australian Perspective".
فى كوتير،
Rethinking Nationalism, pp. 407 - 38.
وأعتقد أنه ليس من قبيل المصادفة أن منظور بوول مشابه (بدون معارضة أىٍ من حقوق الفرد أو التعددية الثقافية وهو يصف أمة لها توجهات) طالما كان الدافع الرئيسى للمحاولتين هو نفسه من أجل تحقيق العدل للشعوب الأصلية التى نحترمها.
٢٥ - يناقش جيمس تودى مفاهيم بديلة للسلطة فى كندا فى كتابه:
Multiplicity: Constitutonalism in an Age of Diversity (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
أمثلة من أدب السكان الأصليين المكان الخاص الذى قدم الأرض فى هذه الثقافة قد نجدها لدى جارى هوبسون،
The Remembered Earth: An Anthology of Contemporary American Indian Literature (University of New Mexico Press, 1980).
انظر بشكل خاص باولا جون الآن،
"Iyani: It Goes This Way", pp. 191 - 4.
٢٦ - ميشيل والترير "Philosophy and Democracy" لاجون بى. نيلسون،
What Should Philosophy Be Now? (State University of New York Press, 1983). pp. 75 - 99.
٢٧ - ميلز The Racial Contract انظر فصل ١ - موجز لهذا الجدل.

الفصل الحادى عشر
الرعاية والحب وكرامة المرأة:
الأسرة باعتبارها مجتمعاً ذا امتيازات

مارثا نوسبوم

جريبالا في سن الرابعة عشر، وقد بدأت رحلتها نحو البيت مع زوجها. وضعت أمها الماعون فى صُرة لما ستحتاج إليه من أوانى الطبخ. وأثناء مشاهدتها وهى تفعل ذلك. أبدى أولتشان ملاحظته «ضعى بعض الأرز والعدس أيضًا». لقد حصلت على عمل فى منزل بابو. ويجب أن أذهب إلى العمل بمجرد وصولى ... «التقطت جيربيالا صرة الأرز والعدس وزيت الطعام وتركت قريتها وهى تسير على مسافة خطوات وراءه. سار أمامها ومن وقت إلى آخر يطلب منها أن تسرع فى السير لأن فترة ما بعد الظهيرة قد بدأت فى التلاشى».

ماهاسويت ديفى «جبيربيالا» ١٩٨٢(١).

«وجد المتهم محمد جهانجير علام. أنه بعد زواجه أصبح شخصًا قاسيًا وفظًا **وطماعًا. ومقدمة الالتماس سيليما خاتون هى أم ومتهمة أيضًا، ومحمد سليمان الأخ الأصغر للمتهم جهانجير علام. مقدم العريضة تانداميا هو والد المتهم ومتهم أيضًا. وعبد المنعم هو خال المتهم جهانجير علام ومقدم عريضة الاتهام محمد هاشم وهم صديق مقرب من المتهم جهانجير علام. وكل الأشخاص المتهمين متواطئون كل منهم مع الآخر بتعذيب فردوس بيجوم، الشاكية، عقلياً وجسدياً بعد الزواج رغبة فى سلبها النقود (المهر) وإبتزاز الوصى على فردوس**

بيجوم» ... وأخيراً فى ١٩٨٥/٩/٣٠ اتهم جهانجيز علام بأنه طلب من زوجته أن تحضر تليفزيونًا ٢٠ بوصة ملونًا وراديو وساعة يد ونقودًا سائلة ٢٣,٠٠٠ تاكا من أخويها ... عبرت الشاكية فردوس عن أنها لا تستطيع أن تذهب إلى إخوتها وأن تطلب منهم هذا الطلب. وفى هذه المرحلة غضب كل المتهمين وبدأوا فى تعذيب وضرب فردوس بالعصا والسوط الجلدى ... إلخ إلخ. وفى مرحلة من المراحل أمسك بها المتهم محمد جهانجير علام من زورها فى محاولة لقتلها خنقًا. كما قام المتهم جهانجير بركلها بقدمه مرات عديدة ودفعها إلى الأرض. ثم ضغط عليها وسحبها خارج المنزل. حينئذ قام كل المتهمين بانتزاع مصوغاتها الذهبية تاركين فردوس بيجوم فى ثوب واحد فى فناء الدار، حيث فقدت الوعى بسبب الضرب غير الآدمى والتعذيب على يد الأشخاص المتهمين طوال اليوم. ونتيجة لهذا الضرب على يد الأشخاص المتهمين فقدت قدرتها على السمع فى إحدى الأذنين. وكانت كلتا الرجلين بها قروح شديدة حتى إنها كانت تسير بصعوبة ... وأظهر الفحص بأشعة إكس للحبل الشوكى وجود رضوض، وكذلك أظهرت أشعة إكس أيضًا تزحزح بعض العظام عن مكانها.

سليميا خاتون ضد الدولة (ف. هـ. م. حبيب الرحمن)[٢].

منزل للحب والعنف

إن النساء هن من يمنحن الحب والرعاية[٣]. إن دور المرأة عملياً فى كل الثقافات التقليدية يشمل إنجاب الأطفال والعناية بالمنزل والزوج والعائلة. وهذه الأدوار ارتبطت بفضائل أخلاقية مهمة، مثل الاهتمامات الغيرية والاستجابة لاحتياجات الآخرين، والاستعداد للتضحية بالمصالح الشخصية فى سبيل مصالح الآخرين. وارتبطت أيضًا ببعض القدرات الأخلاقية المميزة كالقدرة على تفهم مواقف معينة واحتياجات الآخرين والقدرة على التفكير بعقلانية للوفاء بهذه الاحتياجات. وهذه الفضائل والقدرات تحتاج إلى إيجاد مساحة لها فى أى حركة نسائية عالمية قابلة للنمو والحياة. ودائمًا ما انتقد أنصار الحركات النسائية نظريات الذكورة العالمية لإهمالهم لهذه القيم الغالية، وزعموا مرارًا كيف أن هذه المداخل العالمية التى تعتمد على أفكار ليبرالية للكرامة والمساواة لا تجد لها مكانًا مناسبًا.

وكانوا قلقين من أن تحول النظريات الليبرالية للعدل مأوى الحب والرعاية إلى تجمعات من الأفراد معزولة ونووية وغير مهتمة لما يحدث بينهم على نحو تبادلى، كل واحد يعقد صفقة ضد الآخرين مع النظر والاهتمام بالتقدم الشخصى.

ومن ناحية أخرى، سيكون من الصعب إنكار أن العائلة كانت تمثل موقعًا، إن لم يكن الموقع الرئيسى، لقهر النساء. الحب والرعاية موجودان فى العائلات. وكذلك أيضًا هناك العنف المنزلى، والاغتصاب الزواجى، والإيذاء الجسدى والجنسى للأطفال، وسوء تغذية البنات، وعدم مساواة فى الرعاية الصحية، واللا مساواة فى فرص التعليم، وما لا حصر له من انتهاك الكرامة غير الملموس والمساواة الشخصية. وفى كثير من الأمثلة يأخذ الدمار الذى تقاسيه النساء فى العائلة شكلاً خاصًا. إذ تعامل المرأة ليس باعتبارها هدفًا فى ذاتها ولكن باعتبارها عنصرًا مساعدًا أو أداة لاحتياجات الآخرين، مجرد معين للإنتاج كطباخ، أو منظف، أو متنفس للرغبات الجنسية، والعناية بأفراد الأسرة أكثر منها مصدر قوة وجديرة بحقوقها هى نفسها. والحالات التى عرضتها فى مقدمة الفصل تظهر هذا الميل بوضوح. بالنسبة لزوج جريبالا الذى كان يعتبرها خادمة منزلية أكثر منها شخصا[٤]، وكان دورها أن تسير على مسافة خطوات قليلة خلفه، تحمل العدس. وبالنسبة لأسرة جهانجير علام كانت فردوس بيجوم أقل كثيرًا من أن تكون أداة لأخذ المال من إخوتها. كانت صحة جسدها لا تزيد فى قيمتها على تليفزيون ملون ٢٠ بوصة وراديو وساعة يد وكمية ضئيلة من المال.

وإن الأسرة يمكن أن تعنى بالحب ويمكن أيضًا أن تعنى الإهمال والإيذاء الجسدى والحط من قدرة الإنسان. وأكثر من ذلك، أن العائلة تعيد إنتاج ما تتضمنه. تمامًا كما لو أنها مدرسة الفضيلة وكذلك أيضًا (عادةً ما تكون فى نفس الوقت) مدرسة لعدم المساواة بين الجنسين، وهى تغذى الاتجاهات التى لا تصنع فقط عائلات جديدة على شاكلة العائلات القديمة، ولكن أيضًا تؤثر على العالم الاجتماعى والسياسى الأكبر. (وهذا التأثير يسير فى كلا الاتجاهين، بوضوح، لأن العائلة والعواطف التى داخلها تشكلت للقوانين والمؤسسات بالنظر إلى أمور مثل الاغتصاب الزواجى، رعاية الأطفال وكفالتهم، حقوق الأطفال والفرص الاقتصادية للنساء).

ومن غير المحتمل أن يعامل الناس النساء على أنهن غايات فى حد ذاتهن ومتساويات فى الحياة السياسية والاجتماعية إذا نشأن فى الأسرة التى ترى النساء أشياء يستخدمونها[٥].

والأسرة دائمًا ما تأخذ الشكل الرومانسى باعتباره منزلا للفضيلة التى ترتفع على

مجرد العدل «ملاذ لعالم بلا قلب». ولكن مثل كل أشكال المجتمع، تعتبر العائلة بمثابة تسلسل هرمى. فهى تحتوى على لا تماثل فى القوى والفرص. عندما مدح المنظرون المعاصرون «المجتمع» وانتقدوا النزعة الفردية للمواطن يبدو أنهم يتناسون حقيقة أن المجتمعات مكونة من أفراد، وأنها لا تعامل كل الأفراد بدرجة متساوية، وإذا كنا نميل إلى إعطاء جماعة مثل العائلة امتيازات خاصة، علينا أن نضع فى الاعتبار الدمار الذى يحدث للناس عندما تسير الأمور على نحو سيئ. هنا حتى بدون إقرار السؤال إذا ما كانت الأسرة التقليدية أسرة أبوية وراثياً (تعتمد على سلطة الأب) يمكننا أن نرى ذلك بشكل متكرر، وأنها قد أحدثت إيذاء كبيرًا وضررًا للنساء والبنات. وإذا وضعنا جريبالا وفردوس بيجوم بقوة فى أذهاننا فسوف نمنع من ارتكاب الظلم فى وهج وردى من الرومانسية.

فى هذا الفصل سوف أواجه الأسئلة التى فرضها وجود العائلة، والأدوار التى تصورتها العائلة للنساء. فى قلب المجتمع الذى يحاول تعزيز وتقوية القدرات الإنسانية، وهى تشتمل على الأشكال المختلفة من الحب والرعاية. وسوف أزعم أن المدخل الليبرالى للعائلة الذى يتعامل مع كل فرد باعتباره غاية وبلا إحساس متعارض مع التقييم المناسب للحب والرعاية: وفى الحقيقة يقدم هذا المدخل أفضل إطار يمكن بداخله تقييم الرعاية وتوفير الفحص النقدى اللازم. وبالتفكير فى حاجات الناس ذات الصلة وكذلك احتياجاتهم لمدى كلى من القدرات الإنسانية، يمكننا أن نسأل أسئلة حول كيف يجب أن تتشكل العائلة من خلال السياسة العامة، وما المؤسسات السياسية العامة الأخرى ذات الصلة التى تدعمها. وأزعم أن المدخل الذى يهدف إلى تعزيز «القدرات الإنسانية» يوفر إطارًا أفضل للتحليل، أكثر من المداخل القياسية الإجرائية، طالما أنها ملتزمة صراحةً بأن تكون مكانًا للحب والرعاية باعتبارها أهدافًا مهمة للتخطيط الاجتماعى وقدرات أخلاقية رئيسية داخل حياة يحكمها الاستخدام النقدى للعقل التطبيقى.

وفى نفس الوقت نجد أن مدخل القدرات يتجنب العيب الشائع لبعض النظريات الليبرالية على الأقل، فى أنه لا يحكم أى مؤسسة خاصة، ومن ثم فإنه يتجاوز حدود أهداف التدقيق العام. فللأفراد حقوق خاصة، على شكل حريات الارتباط واتخاذ القرار. ولكن ليست هناك مؤسسة، مثل هذه لها الخصوصية فى الحقوق التى تمنعنا من التساؤل كيف شكل القانون والسياسة العامة بالفعل هذه المؤسسة، وكيف يمكن أن تقوم بمهامها بشكل أفضل. والحرية الشخصية هى هدف اجتماعى محورى، سواء تمت ممارستها داخل المنزل أم لا. والكرامة الشخصية وتكامل الشخصية أيضًا أهداف اجتماعية مركزية، مهما كان موضع التهديد لهذه الأهداف.

القدرات: كل عضو فى العائلة باعتباره غاية

لكى نفكر فى موضوع إسهام العائلة ونتدبره نحتاج أن نضع أمامنا بعض القدرات المركزية. لأنه من المحتمل أن نفكر فى أن المجتمع العادل سوف يدعم كل مواطنيه. لذلك دعنى أقدم تفسيرى الشخصى لهذه المسائل وأدخل فى النقاش مجموعة من المقاييس التى يمكن الرجوع إليها فى النقاش التالى:

القدرات المركزية للإنسان

١ - الحياة: أن يكون قادرًا على الحياة إلى نهاية حياة الإنسان حسب طولها العادى. وليس الموت قبل النضوج أو قبل أن تنتقص حياة الإنسان حتى تصبح لا تستحق العيش.

٢ - الصحة الجسمانية: أن تكون قادرًا على امتلاك صحة جيدة. بما فى ذلك الصحة الإنجابية: لتكون متغذيًا بشكل ملائم وأن يكون لديك مأوى ملائم.

٣ - التكامل الجسمانى: أن تكون قادرًا على التحرك بحرية من مكان إلى مكان: أن تكون آمنًا من أى هجوم عنيف بما فى ذلك الاعتداء الجنسى أو انتهاك حرمة منزلك. أن تكون لديك الفرص للإشباع الجنسى واختيارات أمور الإنجاب.

٤ - الحواس: التخيل والتفكير: أن تكون قادرًا على استعمال الحواس لتتخيل وتفكر وتعقل، وأن تقوم بهذه الأشياء بطريقة إنسانية حقيقية، طريقة تمت معرفتها والتنشئة عليها بالتعليم الملائم. والتى تشمل وسائل غير محدودة لتعلم القراءة والكتابة والقواعد الأساسية للحساب والتدريب العلمى. وأن تكون قادرًا على استعمال الخيال والتفكير والتجربة وإنتاج أعمال وأحداث من اختيار المرء نفسه، دينية، وأدبية، وموسيقية وما إلى ذلك. وأن تكون قادرًا على استخدام عقلك بطرق تحميها ضمانات حرية التعبير مع الاحترام لكل من الحديث السياسى والفنى وحرية الممارسات الدينية: وأن تكون قادرًا على تجربة أمور ممتعة وتجنب الألم الذى لا فائدة منه.

٥ - المشاعر: أن تكون قادرًا على التواصل مع أشياء وأشخاص آخرين. وأن نحب من يحبنا أو يهتم بنا، وأن تحزن عند غيابهم وبشكل عام أن تحب وأن تحزن وأن تجرب التوق إلى من تحب. والعرفان بالجميل والغضب المبرر، ولا تحد من تطور عواطف شخص بالخوف والقلق. (دعم هذه القدرات يعنى دعم أشكال التواصل الإنسانى والتى يمكن أن تظهر أهميتها خلال تطورها).

٦ - التفكير العملى: أن تكون قادرًا على تكوين تصور لما هو جيد. وأن تنشغل بالتأمل النقدى فى التخطيط لحياتك الخاصة (وهذا يتطلب حماية حرية الوعى والطقوس الدينية).

٧ - الانتساب (الاندماج).

(أ) أن تصبح قادرًا على الحياة مع ومن أجل الآخرين. أن تعترف وتظهر الاهتمام بالبشر الآخرين، وأن تنخرط فى أشكال مختلفة من التفاعل الاجتماعى. وأن تكون قادرًا على تخيل موقف الآخر (حماية هذه القدرة تعنى حماية المؤسسات التى تشكل، وتغذى مثل هذا الشكل من الاندماج، وأيضًا حماية حرية الاجتماع والحوار السياسى).

(ب) بمجرد أن يكون لديك أسس احترام الذات وعدم الإهانة. أن تكون قادرًا على أن تعامل باعتبارك إنسانًا ذا كرامة يتساوى فى قيمته مع الآخرين. (يستتبع ذلك دعم عدم العنصرية على أساس الجنس أو النوع الاجتماعى والتوجهات الجنسية، والإثنية، الطبقة، الديانة، الأصل القومى).

٨ - الأنواع الأخرى. أن تكون قادرًا على المعيشة باهتمام من أجل ومع الأنواع الأخرى. الحيوان والنبات وعالم الطبيعة.

٩ - اللعب: أن تكون قادرًا على الضحك واللعب والاستمتاع بالأنشطة الترفيهية.

١٠ - التحكم فى بيئة كل منا:

(أ) سياسياً: أن تكون قادرًا على المشاركة بفاعلية فى الخيارات السياسية التى تحكم حياتنا. أن يكون لديك حق المشاركة السياسية، وحماية حرية الكلمة والاتصالات.

(ب) مادياً: أن تكون قادرًا على الأحتفاظ بالملكية الشخصية (الأرض والمنقولات) وأن تكون لك حقوق ملكية خاصة على أسس متساوية مع الآخرين. أن تكون لديك حقوق البحث عن وظيفة على أساس تساوى الفرص مثل الآخرين، وأن تكون لديك حرية البحث الذى لا يتوقف وغير المحظور. وفى العمل أن تكون قادرًا على العمل باعتبارك إنسانًا، وتمارس التفكير العملى وأن تدخل فى علاقات ذات معنى للتعارف المتبادل مع العاملين الآخرين.

فما القدرات الإنسانية التى تعد موضع جدل وخلاف عند التفكير فى بناء العائلة؟ كما فى حالة فردوس بيجوم وكما بينت لنا هذه الحالة فهى الحياة، والصحة، والتكامل الجسدى، والكرامة وعدم الامتهان، والحريات المترابطة. والصحة العاطفية وفرصة

تشكيل علاقات ذات معنى مع الآخرين والقدرة على المشاركة السياسية والقدرة على الحفاظ على الممتلكات الشخصية. والعمل خارج المنزل. والقدرة على تفكير الشخص لذاته وعمل خطة لحياته. كل هذه الأشياء يراهن عليها فى العائلة، وشكل العائلة باعتبارها مؤسسة يؤثر على كل هذه القدرات لكل من النساء والرجال.

والعائلة حقاً هى موطن الحب والرعاية ويجب ألا نتجاهل هذه القدرات عندما نقيس ما تسهم به الأبنية العائلية المختلفة. ولكن يجب علينا أيضًا أن نتذكر أن العائلة لديها تأثير هائل على القدرات الأخرى. وفى الحقيقة أنها تؤثر فيهم على نحو شامل ومنذ البداية، ومنذ أن يولد الأطفال فى هذه التجمعات، لما هو أفضل أو ما هو أسوأ. وبناءً على هذه الأسس يكون لدى العائلة مطلب كبير على وجه الخصوص، وهو أن ينظر إليها كما سمّاه جون راؤول «البنية الأساسية للمجتمع».

وهى المؤسسة التى يجب أن ينطبق عليها مبادئ العدل. وخاصةً إذا كان هدفنا تعزيز العدل لجميع المواطنين. وبطريقة مشابهة فإن مدخلى الخاص بالقدرات يوصى بأن تكرس السياسة العامة اهتمامًا خاصًا لأى مؤسسة لها من التأثير العميق على تشكيل القدرات، طالما كان أقل قدر من العدل الاجتماعى سوف يسهم فى تربية المواطنين على أن يصلوا إلى عتبة هذه القدرات.

متى ننظر إلى العائلة والقدرات من التى علينا أن ننظر إليها؟ وهنا يجب أن نكرر أننا ننظر إلى الفرد. وهنا كما فى حالة الدين يجب أن يقودنا مبدأ قدرة كل شخص وكفاءته. وليس كافيًا أن نسأل ما إذا كانت العائلة تعزز وتقوى نوعًا عامًا ومنتشرًا من الحب والتكامل. علينا أن نسأل بالتفصيل ماذا تفعل الأسرة لصالح قدرات كل عضو من أعضائها فى مجال الحب والرعاية، وكذلك بالنظر إلى القدرات الأخرى. ومثل هذا التركيز على الفرد ربما يقلل أحيانًا من قيمة الحب والرعاية. لكنه فى الواقع لا يفعل مثل هذا الشىء. وإذا كانت الفردانية الليبرالية تحث الناس على أن يكونوا أنانيين يضعون اهتماماتهم ومصالحهم أولاً، وتلك الخاصة بالآخرين فى المقام الثانى أو تناضل من أجل تصور منفرد لكل ما هو صالح، فيه لا يلعب الاتصال العميق بالآخرين أى دور فى حياة المرء، عندئذ قد ندين مثل هذه النظرية على عدم اكتراثها للقيم الجوهرية الخاصة بالرعاية والحب، لكن الفردانية الليبرالية لا تحتوى أيًا من هذه الأشياء(٦). وحقيقةً كل المفكرين الليبراليين الرئيسيين يؤكدون كل بطريقة مختلفة على القيمة الجوهرية للرعاية والحب. ولإعطاء مجرد مثال واحد بالنسبة لجون راؤول. فإن نموذج النزاهة الأخلاقية الذى قدمه فى الموقف الأصلى. والذى يشتمل على إخفاء

الجهالة كان المقصود منه اعتباره نموذجًا لفضيلة الأخوة[٧]. واهتمام الراؤولية بالتطور الأخلاقى يعطى لعلاقات المودة فى العائلة دورًا مركزيًا. وفى رأيى ، بالمثل، فإن إعطاء القدرات على الحب والود دورًا مركزيًا فى التصور السياسى ذاته، وباعتبارها أهدافًا اجتماعية مركزية.

ويتطلب «مبدأ كل شخص باعتباره غاية فى حد ذاته» أنه يجب أن يكون الشخص وليس الجماعة الوحدة الأساسية للتوزيع السياسى، والمبادئ السياسية الأساسية تقر بأن على المجتمع بدايةً تأمين مستوى للحاجات الأساسية للحياة لكل منا، ولكى يرى كل منا الآخر باعتباره إنسانًا مستحقًا لدعم أساسيات الحياة والحريات الأساسية والفرص. وأننا لا نكتفى بالكل أو المتوسط الرائع، عندما يقوم بعض الأفراد بعمل سيئ سواء أكان فى الحرية أم فى الرفاهية المادية.

فمثل هذا المبدأ يعد ملحًا بشكل خاص عندما نفكر فى حياة النساء والبنات فى العائلة. لأن النساء دائمًا ما يفقدن مباهج الحياة الأساسية، لأنهن ينظر إليهن باعتبارهن جزءًا من كيان عضوى. كما يفترض أن تكون عليه العائلة بدلاً من النظر إليهن باعتبارهن خاضعات سياسيًا فى حقوقهن الخاصة. وحسب المصطلحات العملية، فهذا معناه أن هناك أسئلة قليلة تم السؤال عنها حول كيف يتم توزيع الموارد والفرص داخل العائلة، وبالنسبة لامرأة مثل جريبالا وبناتها وفردوس بيجوم، فهناك تأكيد على الحقوق الفردية والألقاب بعيدًا عن فقدان فرص الحب والرعاية، وقد يبدو من الأمور الأساسية لتقوية وتعزيز أساليب رعاية مثمرة أكثر وأقل استغلالاً.

إن أدوات وطرق التركيز على الذكور لتقييم النساء متواصلة بشكل مذهل، حتى فى حياة من هم فى أماكن أخرى يتميزون بالتفكير الأخلاقى العميق. إن أى قارئ «للسيرة الذاتية للمهاتما غاندى» على سبيل المثال، قد يصدم من المزج الغريب بين العمق الأخلاقى النادر والراديكالية، والتى تثير التساؤل ليس فقط حول الاستعمار. ولكن أيضًا حول تأسيس النظام الاجتماعى للهند بأكمله. مع موقفه من زوجته وهو موقف تقليدى بشكل مفرط ومركز على الذكورة.

ورغم أن غاندى يأسف على غيرته الشخصية وحاجته الجنسية لزوجته. لكنه أبدًا لم يظهر أى علامة صغيرة تدل على تفكيره أنها أيضًا قد تكون عنصرًا جنسيًا أو أن واحدًا من الأشياء الخطأ مع احتياجاته الجنسية كانت من طابع التركيز على الذات على نحو متطرف، وحتى عندما، وذلك بإقراره شخصيًا. يصل إلى علاقة أكثر براءة

وانسجامًا معها يستمر فى مدحه لها وفوق كل شىء يمدحها فى سلوكها باعتبارها زوجة تقليدية تظهر الطاعة التامة والتوقير لزوجها أكثر منه بسبب خصائصها التى قد تجعله يحترمها باعتبارها مصدرًا للفعل بناء على حقها الخاص. ورؤية هذا التصلب والعناد الأخلاقى حتى فى شخصية شهيرة من الناحية الأخلاقية، ألا يجعلنا نعتقد أكثر فى مدخل يصر على التعامل مع كل شخص باعتباره غاية فى حد ذاته؟.

يمكننا أن نرى هذه النقطة من زاوية أخرى إذا كنا الآن نضع فى اعتبارنا المداخل المختلفة التى يتعامل بها الاقتصاديون مع العائلة. أول نموذج اقتصادى بارز للعائلة هو نموذج جارى بيكر(٨). وهو يفترض لأغراض صياغة نموذج وصفى أن العائلة وحدة عضوية منسجمة تتحد معًا من خلال حب الغير من أفراد الأسرة: ورأس المنزل، يبذل وقتًا كافيًا فى التفكير من أجل مصالح وامتيازات أعضاء الأسرة. وقد كان دائمًا هناك اعتراض على أن هذا المدخل يركز على الفرد بدرجة كافية حتى لأغراض الوصف والتنبؤ (كما يعترف بيكر الآن)(٩)، ولا يزال يخدم بدرجة أقل باعتباره أساسًا لمدخل معيارى ملائم. والصراعات حول الثروة والفرص موجودة فى كل العائلات، ولهذا السبب تحول الاقتصاديون بشكل متزايد نحو إستراتيجية مختلفة ومركزة أكثر على الجانب الفردى وصياغة نموذج للأسرة باعتبارها وحدة تقوم على المساومة(١٠).

وفى هذا المدخل لا يتم إنكار أن الأعضاء قد يكونون متصلين بروابط الحب والتعاون، وربما يصلون إلى غايات مشتركة فى النهاية. وينظرون إلى تحسن أحوال كل منهم بوصفه غاية مهمة فيما بينهم. لكنهم يُرون باعتبارهم أفراد متميزين. وإلى حد ما أيضًا، فى حالة تنافس فيما بينهم.

وباستخدامه وصفيًا، فإن هذا المدخل يمكن أن يخبرنا بما هى الظروف التى تعزز قوة الصفقة لدى عناصر الأسرة المختلفة، ويساعدنا على التنبؤ بالتغيرات العامة والخاصة التى سوف تغير هذه العلاقات، وبأى طريقة تم ذلك.

وقد يمثل المدخل المعيارى الذى يعتمد على نموذج الوصف/ التوقع نموذجًا للمساومة العادلة، والتى تُحترم فيها مصالح وحقوق كل فرد من أفراد العائلة. ومن الواضح أن هناك ملاءمة طبيعية بين المدخل المعيارى الذى يعتمد على مبدأ قدرات كل شخص والمدخل الاقتصادى من هذا النوع.

إن مبدأ قدرات كل شخص، رغم أنه مقبول فى بعض أشكاله فى معظم النظريات الليبرالية الرئيسية للعدالة، فإن هناك نتائج صارمة لم يعترف بها المنظرون الليبراليون.

وهى أن هذه العائلة بمثل هذا التوجه ليس لديها موقف أخلاقى فى قلب التصور السياسى. ولكنهم باعتبارهم أفرادًا لهم موقف أخلاقى. ونحن مهتمون بالعائلة باعتبارها محورًا لتنمية الفرد، والتعبير، والتعليم وما إلى ذلك. لكن ليس لها موقف باعتبارها وحدة عضوية. وإذا قررت السياسة الاعتراف بمجموعات معينة على أنها تتمتع بمكانة خاصة، فإن مدخلى لن يسمح بذلك(١١). ولكن السؤال الأخلاقى وراء الاختيارات السياسية يجب أن يكون دائمًا «ماذا تفعل هذه المجموعات للناس وهل تفكر فى كل شخص باعتباره غاية فى حد ذاته؟» هذا التركيز يجب أن يرشدنا عندما نسأل أى مجموعة من الأفراد، إذا كان هناك آىٍّ منهم يستحق حماية خاصة من جانب البناء السياسى؟

العائلة: ليست من صنع الطبيعة

وأحيانًا هذه الأسئلة لا يسألها أحد عن العائلة، لأنها تعتبر وحدة «طبيعية». وإذا كان معنى «وحدة» أنه لا يختلف شكلها عبر كل الثقافات المتباينة فإن مثل هذا الادعاء يعتبر زائفًا بالأدلة والبراهين. فحتى أبسط وأوجز الدراسات تخبرنا بأن هناك تنويعات ثقافية ضخمة فى بناء الأسرة، حتى داخل الأمة الواحدة. ولنركز ثانيةً على حالة الهند، حيث نجد أقاليم بها أنماط من الزواج بالمهر الذى تدفعه العروس Dourryأو الزواج بالإباعد .exogamous كما نجد أيضًا وخاصةً فى الجنوب أقاليم تكون الإقامة فيها مع الأم، وانتقال الملكية متعلق بناحية الأم ومرجع النسب إليها. وعملياً نجد كل أقاليم الهند تختلف بطريقة ما من حيث معيار العائلة الذى يؤخذ فى الاعتبار عادةً فى مناقشات الولايات المتحدة، لأن المنزل الواحد قد تأوى إليه عدة أجيال، وعملية تربية الأطفال وتنشئتهم سوف تكون وظيفة هذه الوحدة الممتدة، وكذلك عبر شبكة أكبر من الأصدقاء والأقارب والجيران أكثر من الوحدة النووية المكونة من الأب والأم. وأمتنا أيضًا تظهر تنويعة كبيرة من أبنية الأسرة. وتركيزنا السياسى على الوحدة النووية أكثر من تلك التى تأثرت قليلاً بسياسات الهجرة، والتى سعت إلى قصر التعريف على الذى يحسب باعتباره عضوًا فى الأسرة(١٢).

ويقودنا هذا إلى المسألة التالية والتى يجب أن نضعها بقوة فى أذهاننا، وهى أن الأسرة فى ذاتها تعتبر من خلق قوانين الدولة.

ومن الثابت أن القوانين والدساتير تؤثران على شكل الأسرة فى عدة نواحٍ، من خلال تعريف ما الزواج وما الطلاق وما يعد كاغتصاب أو سوء معاملة الأطفال والإيذاء البدنى لهم، وذلك يجعل التعليم إجبارياً وعمل الأطفال غير شرعى (قانونى) وما إلى ذلك.

والكثير أيضًا صحيح فيما يتعلق بالروابط التطوعية داخل المجتمع المدنى. مثل الكنائس والجامعات التى تشكلت بالقانون بعدة طرق. لكن العائلة مخلوق بفعل الدولة إلى مدى أبعد من هذه المجموعات(١٣). ولأنه لا يوجد شىء فى «العائلة» لا تتدخل فيه الدولة أو تتدخل. ويترابط الناس بطرق مختلفة عديدة، ويعيشون معًا ويحبون كل منهم الآخر، ويصبح لديهم أطفال. أى من هذه التى تأخذ اسم العائلة تعتبر مسألة شرعية وسياسية. لا أحد يستطيع أن يقرر ذلك ببساطة. فالأطراف أنفسهم هم من يقررون ذلك. وتشكل الدولة العائلة وبنيتها من خلال قوانينها. وتحدد أى المجموعات من الناس يمكن أن يعتبروا من العائلات. وهى التى تحدد وتُعرف امتيازات وحقوق أعضاء الأسرة، وهى التى تحدد ما الزواج وما الطلاق. ما شرعية ومسئولية الأبوين. وهذا الاختلاف هو الذى يصنع الفارق، فالدولة: حاضرة فى الأسرة من البداية وبطريقة أقل وضوحًا كما فى حالة الكيان الدينى أو الجامعة: إنها الدولة هى التى تقول إن هذا الشىء هو كذا. وتتحكم فى الكيفية التى يصبح بها هذا الشخص عضوًا فيها. وحتى نرى هذا بشكل أوضح أكثر لنأخذ فى اعتبارنا الطقوس التى تعرف هذا الشخص باعتباره عضوًا فى جمعية أو اتحاد ما: ففى الجامعة، يتم القبول بعد امتحان (ثم بعد ذلك الحصول على درجة جامعية) وفى الكيان الدينى التعميد baption والاهتداء Conversion أو بعض شعائر الدخول المناظرة: فى العائلة، الزواج. ومن الواضح الآن أن الدولة لها بعض الصلات بالقبول فى الجامعات أو التخرج فيها، ومع التعميد الدينى والاهتداء، وهى تتحكم فى هذه الطقوس من الخارج. وبتحديد المؤسسة التى تتمتع بحالة العفو من الضرائب. وبمنع استخدام العنف أو أى شىء غير قانونى فى الشعائر(١٤). وكما يقول راؤول Rawls، فإنها تتحكم فى شعائر هذه الروابط من الخارج، ولكن الزواج منذ البداية يعتبر أمرًا عامًا وهو طقس تديره الدولة. وهناك قوانين فى الدولة تُعرفه، وهذه القوانين تتشدد فى الدخول إلى هذا الحرم. والدولة ببساطة لا تتحكم فى الزواج من الخارج. إنها تزوج الناس، والآخرين من الناس المشابهين الذين لا يستوفون مقاييس الدولة لا يمكن وضعهم فى عداد المتزوجين. حتى ولو كانوا يستوفون المعايير الخاصة والدينية للزواج. (بذلك فإن الزوجين من نفس الجنس الذين يعتبر اتحادهم مقبولا من الناحية القانونية من جانب بعض الكيانات الدينية، لا يتزوجون، لأن الدولة لم تعط لهم التصريح بذلك). ولم يكن الزواج دائمًا مهمة الدولة ولا توجد ضرورة لكى تفعل ذلك. ولكن فى العالم الحديث أصبح كذلك، حتى فى الهند حيث يكون الزواج والطلاق من عمل قانون كل نظام دينى منفصل عن الآخر. وهذه الأنظمة من القوانين جزء من المجال العام، بمعنى أنهم يتشكلون من خلال البنية الأساسية للقوانين والدساتير فى

المجتمع. ويلتزم بها الناس من خلال نظام قوانين وقواعد شعبية عامة. والأفراد ليس لهم خيار عقد الزواج بالطريقة التى يريدونها بعيدًا عن هذه القواعد. وبإعطاء هذا الدور الكبير للدولة يكون من غير المقبول التعامل مع الأسرة على أنها مؤسسة لها شكلها الخاص والتى قد تتدخل الدولة فيها أو قد لا تتدخل. ولأن الدولة حاضرة فى الأسرة منذ البداية عليها أن تأخذ هذا الدور بجدية، وأن تضع فى الاعتبار كيف تقوم بتنفيذ هذا الدور بشكل جيد.

الليبرالية السياسية والعائلة: مآزق راؤول

رأينا أن الأسرة قد تعزز أو تضعف قدرات الإنسان. وسؤالنا هو: كيف يمكن للقانون والسياسة العامة ضمان أنها تقوى وتدعم الإنسان أكثر منها معوقة له؟ فعلى جانب علينا أن نأخذ بجدية إمكانية أن تتم التضحية بقيم مهمة كالنسب الشخصى والحب إذا خضعت الأسرة بشكل مباشر لنظرية العدل السياسى. وعلى الجانب الآخر علينا ألا نفقد رؤية الحقيقة الواضحة بأن العائلة لها تأثير عميق على تطور الإنسان، وهو تأثير حاضر منذ بداية حياة الإنسان. لذلك فهناك ادعاء قوى للنظر إليها باعتبارها جزءًا من التكوين الأساسى للمجتمع وأنها من بين هذه المؤسسات التى صممت من أجلها المبادئ الأساسية للعدالة للتحكم فيها.

والمعنى الحى حول كيف أن المأزق يتحمله بمشقة الفكر الليبرالى السياسى يمكن أن نجده فى مقالة جون راؤول «فكرة العقل العام زيارة ثانية» "The Idea of Public Reason Revisited" [١٥]، وردًا على أسئلة من نقاد النسوية ادعى راؤول شيئين يصعب دمجهما معًا[١٦]. الأول هو أنه يردد الادعاء القديم الذى وضع فى نظرية العدالة Theory of Justice بأن الأسرة جزء من التكوين الأساسى للمجتمع، بمعنى أنها واحدة من المؤسسات التى ينطبق عليها بالتعريف مبدآ العدالة اللذان قد وصفا سابقًا. الأمر الثانى يقدم ادعاءً جديدًا بأن مبدأى العدالة «لا ينطبقان بشكل مباشر على الحياة الداخلية للعائلات». وبهذا الصدد يقول راؤول: إن الأسرة مثل كثير من الروابط التطوعية كالكنائس والجامعات، والروابط المهنية أو العلمية أو الشركات التجارية أو اتحادات العمال. وكما أن مبادئ العدل لا تتطلب من رؤساء الحكومة الكنسية أن يكونوا ديمقراطيين رغم أنهم يضعون قيودًا أساسية تتحملها الحكومة الكنسية. فإن نفس الشىء يحدث مع العائلة: فكبار أو رؤوس العائلة لا يديرون حكمها الداخل، لكنهم يضعون بعض القيود المهمة عليها. لذلك فإن العائلة لا تحتاج داخلياً طاعة مبدأ راؤول

للاختلاف بالنظر إلى توزيع الموارد والفرص، ولا تحتاج إلى طاعة أولوية الحرية مع الأخذ فى الاعتبار الحريات السياسية والدينية الأساسية.

وعلى الجانب الآخر هناك حقيقة أن أعضاء العائلة هم فى مجتمع تكون فيه حياة كل المواطنين محكومة بمؤسسات مبنية على هذين المبدأين. وسوف تنظم، بعدة طرق، ما يمكن وما لا يمكن الاستمرار فيه.

وحيث أن مبدئى العدل موضع اهتمام، فإن ما يبدو أن راؤول كان يحمله فى عقله هو الفكرة التالية: حتى وإن كان المجتمع بكامله يحكمه مبدأ الاختلاف، فهذا لا يتطلب التوزيع الداخلى للدخل والثروة فى العائلة، أن يخضع لهذا النمط: فقد تم التسامح فى صور اللا مساواة طالما أنها ترفع من مستوى الأسوأ بينهم.

وعندما يكون هناك اهتمام بالحرية يصعب نوعًا معرفة ما القيود التى تسمح بها صيغة راؤول المتحفظة أو تسمح بها بنوع من الحذر، لأن أى حظر مطلق على أنواع معينة من الممارسات الدينية والخطاب والعمل السياسى من جانب ممثل العائلة أو أكبرها سنًا، على الأقل عندما نأخذ فى الاعتبار المواطنات الناضجات من النساء، قد تبدو بأنها تدير مجموعة من مبادئ الحرية الشعبية بطريقة خاطئة.

ولكن ربما يفكر راؤول فى الحالات التى قد يقول فيها أحد الشركاء «أنا سأطلقك إذا ما تحولت إلى يهودية» أو «لا أستطيع أن أبقى معك إذا صوتِ لبيل كلينتون» وإذا قيد المسئولون حريات المواطنين بهذه الطريقة فسيكون من الواضح أن هذا محظور تمامًا فى العائلة (ربما يود راؤول أن يزعم ذلك) مثل هذه المخططات القمعية، ورغم أنها قد تكون غير سارة فإنها ليست انتهاكات للعدالة الأساسية. طالما كان الجانب المهدد يمكن أن يترك ولا يكون مهددًا جسدياً.

من المهم بالطبع أن نؤكد على أن مبادئ العدل تنطبق على البنية الأساسية لتؤخذ ككل، وهذا لا يتطلب بشكل مباشر أنهم يطبقونها على كل مؤسسة من المؤسسات التى تشكل جزءًا من البنية الأساسية وإنما على واحدة بعد الأخرى. لذلك يصعب قليلاً تخيل ما يعنيه بالنسبة لمبادئ العدل أن تطبق مباشرةً على العائلة، وتؤخذ باعتبارها جزءًا من البنية الأساسية. وما إذا كان ذلك سيكون هو نفسه بالنسبة لتطبيقه مباشرةً على العائلة باعتبارها مؤسسة واحدة بمعنى فى البناء الأساسى. والمؤسسات الأخرى التى تشكل جزءًا من البناء الأساسى لا نتوقع أنها تثير هذه المشكلة، لأن البناء المكون

ليست لديه حياة داخلية يمكن تطبيق المبادئ عليها، حتى تأخذ شكلا على هيئة مؤسسات خاصة أكثر والتى تم إنشاؤها فى مراحل تشريعية ودستورية فقط.

ولذلك فنحن لا نعبأ بالسؤال: ما المبادئ التى يمكن تطبيقها على هذه المؤسسات الأخرى باعتبارها أجزاء من البناء الأساسى. وهل هى نفسها المبادئ التى تطبقها على كل منها وكل واحدة من المؤسسات أم لا؟ وبذلك فإن العائلة تثير سؤالاً فريداً. والإستراتيجية التى يستخدمها راؤول فى إجابته عن السؤال هو التحول إلى مؤسسات أخرى، ونعنى الكنائس والجامعات.

والصعوبة فى التوازى بين العائلات والجامعات، كما يدركها راؤول هى أن العائلة جزء من البناء الأساسى والكنائس والجامعات ليست كذلك(١٧). وهذا معناه، حسب مفهوم راؤول، أن العائلة يمكن الحكم عليها بأنها واحدة من المؤسسات التى تملى على الناس فرصهم فى الحياة بشكل عام ومنذ البداية. والجامعة لا تملك هذه الصفات(١٨).

وراؤول، كما هو واضح، ممزق بين فكرة أن العائلة جوهرية لإعادة إنتاج المجتمع وفرص حياة المواطنين التى يجب أن تكون عادلة، والفكرة القوية المماثلة هى أننا لا نستطيع التسامح مع كثرة التدخل فى الأعمال الداخلية لهذه المؤسسة الخاصة.

والحل الذى يراه راؤول هو محاولة جعل القيود الخارجية قاسية بدرجة كافية لتحقيق مساواة حقيقية للنساء باعتبارهن مواطنات. وهو ينكر وجود أىٍّ من هذه الأشياء باعتباره مجالا خاصًا زمعفياً من العدالةس وهو يصر على أن القانون يجب أن يتدخل لحماية مساواة النساء باعتبارهن مواطنات، والأطفال باعتبارهم مواطنى المستقبل(١٩). وحقوق المساواة للنساء والحقوق الأساسية لأطفالهن باعتبارهم مواطنى المستقبل غير قابلة للتغيير، وكذلك حمايتها أينما كانت. والتمييز على أساس النوع الاجتماعى يحدد هذه الحقوق ويقصى الحريات(٢٠). وإحدى الخطط التى يضعها راؤول ويصادق عليها على الأقل لظروفنا التاريخية(٢١). هل معنى ذلك أن القانون يجب أن يعتبر عمل الزوجة فى تربية الأطفال يعطيها نصيبًا مساويًا فى الدخل الذى يكسبه الزوج أثناء الزواج، وفى الأصول المتزايدة أثناء فترة الزواج، وفى حالة الطلاق. زويبدو غير متسامح وغير عادلس. وكما يخلص من ذلك راؤول أيضًا أن الزوج قد يرحل عن العائلة، ويأخذ معه قوة الكسب تاركًا وراءه زوجته وأطفاله مع مميزات أقل بكثير عن ذى قبل فيعانون الفاقة. ومن ناحية أخرى يرى راؤول أن علينا أن نحافظ على التقسيم التقليدى للعمل داخل الأسرة بناء على النوع الاجتماعى. بجانب أنه يؤدى بتطوعية كاملة ولا تنتج عنه أو يؤدى إلى الظلم(٢٢). وهذه الكلمات أمينة ولكن يصعب تطبيقها فى الواقع.

ومدخل راؤول كما يبدو لى يقف على مسافة قصيرة مما تتطلبه العدالة. حقًا إن العائلة جزء من البنية الأساسية[٢٣]. والأطفال أسرى Captives فى كل الأحوال لأساسيات البقاء والنماء ولسنوات عديدة، والنساء مقيدات بعدم التماثل الاقتصادى. ومن الصعب معرفة ما إذا كان أى شىء يفعله الأطفال فى العائلة يمكن وصفه بأنه تطوعى بالكامل[٢٤]. ويصدق هذا الأمر بالطبع على كثير من النساء أيضًا، وخاصةً أولئك النسوة اللاتى يفتقرن إلى مصادر الاستقلال والدعم المادى. وليس للطفل اختيار فى أن يكون عضوًا فى هذه الوحدة بشكل تطوعى على الإطلاق، كما هى الحال بالنسبة لعضوية الجامعة أو عضوية الكنيسة، حيث يكون الأمر مختلفًا تمامًا عن عضوية الأسرة وبعيدًا عن ضغط الأسرة. ونحتاج إلى قول الكثير حول كيف تتم معالجة المأزق مع الاحتفاظ بدرجة مناسبة من مساحة الاختيارات الشخصية فى أمور الرعاية والحب.

ويأخذ المأزق شكلاً مشابهًا للمأزق الذى يظهر عند التعامل مع توترات المساواة الجنسية والدين (عادةً ما تكون مرتبطة معًا بهذا المأزق). والآن سوف أستخدم إطارًا قدمته لمعالجة هذا المأزق[٢٥]، رغم أننا سنجد اختلافًا كبيرًا. وكما فى حالة الدين لدينا، على أحد الجوانب، احترام لقيمة حقيقية وهى فى هذه الحالة قيمة قدرات الرعاية والحب، وعلى الجانب الآخر (فى بعض الأحيان على الأقل) لدينا ادعاء القدرات الأخرى والتى تدفعنا إلى الفحص النقدى للعائلة وعناصرها. ولدينا الآن مبدآن توجيهيان مع العائلة كما مع الدين، علينا أن نلاحظ مبدأ قدرة كل شخص، ويجب أن نسأل فى كل نقطة وليس فقط إذا ما كان الحب محفوظًا، ولكن إذا ما كانت قدرة كل شخص أن يختار علاقات معينة للحب والرعاية (الوظائف المركزية الأخرى) لا تزال موجودة. الحب الذى يوجد على حساب حرية مشاعر الآخرين لا يستحق حماية الناس، أكثر من الحرية الدينية التى توجد على حساب ظلم الحرية الدينية للآخرين. ولا يجب أن يحمى القانون العام الوحدة العضوية فى ذاتها. وما يجب أن تحميه هو قدرات الترابط بين أعضائها.

ويمكن أيضًا استحضار مبدأ القيود الأخلاقية على أى شىء يكون قاسيًا وغير عادل رغم أنه يحدث فى العائلة، لا يستحق أن يكون ضمن ما نقدره عند تقييم وحماية العائلة. والشخص الذى يقاوم وينكر قدرات أعضاء العائلة، يضع نفسه خارج المجتمع الأخلاقى الذى تقف وراءه العائلة، ما دام ينتمى إلى تصورنا السياسى المعيارى: وهو لا يستحق أن يسمح باستحضار اسمها فى دفاعه.

ومع كل هذا فإن مبدأنا المناظِر يبدو أنه سيكون على الدولة ألا تتدخل فى سلوك أعضاء العائلة بدون مصلحة إجبارية. لكن مثل هذه المصلحة الإجبارية دائمًا ما تدعمها حماية القدرات المركزية وما يشمل بالطبع القدرات الفردية لاختيار علاقات الحب والرعاية.

وهنا نجد الاتساق مع الحالة الدينية يأخذ فى الانهيار، وذلك لأنه كما لاحظنا أن الديانات لها حياة خارج الدولة، وكما تفعل الجامعات: لكن العائلة لا تفعل ذلك. لذلك فإن المأزق قد يكون مقبولاً ومبررًا وجوده بين حريات المواطن فى الارتباط وادعاء قدرات أخرى على الجهة الأخرى. وفى التعامل مع هذا المأزق أزعم أن الدولة يجب أن تعطى الفاعلين فى العائلة حرية معقولة فى الارتباط والتعريف الذاتى. ولكن داخل القيود التى تفرضها القدرات المركزية والتى يجب. طالما كان ذلك ممكنًا، أن يتم بناؤها فى التكوين القانونى الذى يشكل وينظم العائلة.

ويعترف مدخلى على خلاف راؤول بهذا الاختلاف ويجعله بارزًا. ولا فائدة من الزعم بأن الدولة قد تتحكم فى العائلة من الخارج بالطريقة التى تتحكم بها فى جامعة خاصة، بسبب طبيعة علاقة الدولة بالزواج، وكذلك بسبب تأثير العائلة على فرص وحريات المواطنين، فالعائلة ببساطة تعتبر جزءًا من التكوين الأساسى للمجتمع، والقدرات التى تعتمد على مبادئ العدل يجب تطبيقها مباشرةً باعتبارها جزءًا من هذا البناء. وفى الحدود التى تضعها القدرات الأخرى وخاصةً الحريات الشخصية للمواطنين. (المرتبط بالارتباط والكرامة).

وهذا المدخل يختلف عن مدخل راؤول رغم أن الاختلافات قد تكون دقيقة. إن كتابات راؤول ونقده البليغ لفكرة مكان خاص خالٍ من العدالة إلا أنه يبدأ من فرضية أن زالعائلةس التى تم فهمها بطريقة تقليدية واضحة، ستظل جزءًا من البنية الأساسية وتلعب دورًا أساسياً فى إعادة إنتاج المجتمع. وللحكم عليهما من خلال كلٍّ من ملاحظاته فى مقال عام ١٩٩٧، ومن تفسيراته الشاملة لتطور الأخلاق فى زنظرية العدلس يظهر أنه يتصور هذه الوحدة بالأسلوب الغربى لتكوين الأسرة من النوعين المختلفين (الذكر والأنثى) باعتبارها أسرة نواة، رغم أنه لم يستبعد صراحةً مجموعات أخرى (زوجين من نفس الجنس مثلاً)[٢٦]. وهو يعطى هذه الوحدة (الأسرة)، التى تم تحديدها على نحو غامض درجة عالية من المركزية والدعم، ولم يسأل أبدًا ما المجموعات المترابطة الأخرى من الأفراد التى تستحق الحماية والدعم من الدولة، ولذلك فبرغم هجومه على التمييز بين العام والخاص فإنه احتفظ بصورة مجتمع من

البشر منقسم إلى وحدات منزلية باعتباره نواة لهذا المجتمع، وقد استخدمت مرارًا لتحدد هذا التمييز. وهو يرى بقوة أن للعائلة شكلا ما قبل السياسى، وإن السياسة يمكنها أن تنظمها من الخارج أكثر مما تكونها من الأساس. رغم أنه يصر فى الوقت نفسه على أن عالم الحياة ليس مكانًا أو فضاء معفيًا من العدالة. وربما يحتفظ راؤول أيضًا بطريقة متصلة بالتمييز بين فعل الدولة وعدم الفعل مما يوحى بأن الدولة لا تكون فاعلة عندما لا تتدخل فى الشكل التقليدى للعائلة، بينما تكون فاعلة عندما تحاول تغيير أساليب حكم العائلة.

ويبدأ مدخلى على العكس من ذلك بالتركيز على قدرات وحريات كل شخص، ولا يفترض أن أيًا من التجمعات المرتبطة لها سبق أو مركزية لتقوية هذه القدرات. والناس لها احتياجات للحب والرعاية، وللتناسل وللتعبير الجنسى، والأطفال يحتاجون إلى الحب والدعم والتعليم. والناس يستمتعون أيضًا بحرية التواصل على نطاق واسع. ولكن عند هذه النقطة فإن مدخلى يحثنا على أن ننظر ونرى ما تفعله المجموعات المختلفة من الأشخاص فى تقوية وتعزيز هذه القدرات. إن جمعيات النساء من النوع الشائع فى البلدان النامية تلعب دورًا قيمًا فى إعطاء المرأة الحب والصداقة وفى رعاية الأطفال وفى دعم القدرات الأخرى. والأسر التقليدية تعمل بطريقة أقل جودة من ذلك. وأحيانًا تبدو جمعية النساء لتكون حقًا أسرة الطفل أكثر منها نواة المنزل، كما ترى عندما يحدث فى أكثر الأحوال أن جمعيات النساء تحمى الأطفال من الإيذاء الجنسى أو عمل ترتيبات خاصة للأطفال عند وجود خطر سوء المعاملة، أو عند زواج الأطفال لحماية الأطفال من خلال مدارس تديرها الدولة.

إن أطفال جيريبالا Giribala سوف يصنعون خيرًا إذا كان لديهم دعم من جانب جمعية النساء (Sangham السانجام)، أكثر من العائلة النووية التى عزلتهم من الحماية وتركتهم معرضين للخطر من جانب طمع وفساد ومكائد آبائهم. ويبدو أن راؤول يقدم حماية الدولة لخصوصية العائلات، ولكن ليس على نحو مماثل للمجموعات التى تنتسب لأصل واحد. وقد يزعم مدخلى أن هذا الاختيار مدعوم بالسياق. ونسأل كيف، فى التاريخ المذكور والظروف الحالية، يمكن للسياسة العامة أن تعزز الادعاءات بالقدرات البشرية.

والشىء الوحيد الذى يوقف تدخل الدولة هو الشخص والحريات والحقوق المتنوعة للشخص بما فى ذلك حريات المزاملة والرفقة، وحق أن تكون حرًا فى الملاحقة الأمنية والإيقاف وما نحو ذلك من الأمور التى تحد من حرية المرء. والعائلة ليس لها من القوة لوقف هذا التدخل فى شئونها الخاصة، كما لو كانت وحدة غامضة فوق وأعلى من حياة أعضائها(٢٧).

وبالمثل فإن مدخلى يحثنا على التساؤل ما إذا كان التمييز بين الداخل والخارج بين الفعل وعدم الفعل فعلين متلازمين مع القوانين التى تحكم الزواج، والطلاق، والتعليم الإلزامى، والتوريث كلها داخل العائلة مثل أى شىء يمكن أن يوجد فى العائلة. ولا يجب أن يحدد نظام العدالة الجنائية التمييز بين الداخل والخارج فى تعريف وترتيب الاعتداءات الجنائية: يجب أن يعامل الاعتداء الجنسى باعتباره اعتداءً والضرب باعتباره ضربًا والإجبار باعتباره إجبارًا أينما يحدث. ولتدع الأشياء تأخذ وضعها الراهن فى مسار الأحداث، فاختيار مسار الفعل لا يكون محايدًا بالكامل. وباختصار فإن اهتمام الدولة فى حماية كرامة وتكامل وتحسين أحوال كل مواطن لا يقود ببساطة أبدًا إلى قيود خارجية على بنية العائلة، وأيًا كانت المظاهر فإنها دائمًا ما تقود إلى بناء إيجابى لمؤسسة الأسرة. وهذا البناء يجب أن يتم بطرق متناغمة ومتسقة مع العدالة السياسية.

ولذلك فإن موقف راؤول يدعو، من حيث التأثير، إلى قبول تجمعات معينة مع عدم التدخل فى شئونها الداخلية، ولكن ببساطة التحكم فيها عن طريق نظام من القيود الخارجية القوية. وهذا المدخل لا يجيب عن السؤال كيف يجب أن تحدد الدولة أى المجموعات يمكن اعتبارها عائلات، وما يجب أن تأخذه فى اعتبارها عند محاولات الإجابة عن السؤال. وقد زعمت أنه لا يوجد هناك سبب يجعل الدولة تتعامل مع المجموعات التقليدية كما هى: وفى ضوء القدرات الإنسانية يجب أن تأخذ فى اعتبارها ما ترغب الجماعات فى حمايته. وعلى أى أساس. وقد افترضت كذلك أنه لا توجد طريقة تستطيع بها الدولة أن تتجنب تشكيل وحدة العائلة وفقًا لبعض المعايير والنماذج الأخرى. وعليها أن تقوم بنوع من الوعى الذاتى والإدراك التام للأهداف التى تهمها.

ومن حيث الشروط العملية فإن مدخلى فى ضوء تعزيز القدرات ومدخل راؤول، الذى ينظر إلى مبدئى العدالة باعتبارهما إضافة لقيود خارجية على العائلة، سوف يقدم الكثير من الإجابات نفسها. والقوانين المناهضة لاغتصاب الزوجات والقوانين التى تحمى أيضًا حق القبول الزواجى. والقوانين التى تكفل التعليم الإجبارى والقوانين التى تحظر زواج الأطفال وتحظر أيضًا عمل الأطفال. والقوانين التى تضمن الاعتراف المادى لإسهام المرأة الاقتصادى فى الأسرة. والقوانين التى توفر الرعاية للطفل لدعم الأمهات العاملات، والقوانين التى تدعم التغذية والرعاية الصحية للفتيات من الأطفال. كل هذه القوانين كما أعتقد علينا أن ندعمها باعتبارها تعبيرات مناسبة لاهتمام الدولة بالمواطنين الحاليين ومن سيصبحون مواطنين فى المستقبل القريب. ولكن الأسس التى

سندعمهم بناء عليها سوف تكون مختلفة. وينظر راؤول إلى القوانين على أنها تضع قيود خارجية على شىء له شكله الخاص. والطريقة التى تضع بها القوانين بعض القيود على الجامعة أو الكنيسة لكن أراها على أنها تسهم فى تكوين المؤسسة فى معناها المباشر. وتعتبر جزءًا من البناء الأساسى للمجتمع.

بالإضافة إلى ما سبق فإن مدخلى يشبه مدخل راؤول من حيث إنه يسمح للدولة بإعطاء مجموعات العائلات التقليدية امتيازات وحماية خاصة تمامًا. كما تعطى كيانات دينية الحماية والامتيازات. ومن المحتمل أن تفعل ذلك فى حالات كثيرة طالما أن العائلة تدعم تنشئة الأطفال وكذلك تخدم احتياجات أخرى للمواطنين. ولذلك فإن السماح للوالدين بأنواع محدودة من الاختلاف فى الاختيارات المتعلقة بأطفالهم، والإعفاء من الجمارك لوحدات من نوع معين ليس مستبعدًا طالما كانت هذه الوحدات تعزز القدرات الإنسانية. ولكن بالنسبة لى فإن السبب فى اختيار الدولة لهذه السياسات كما فى الحالة الدينية هو حماية القدرات المركزية للمواطنين، وإن تعريف العائلة والسياسات المختارة يجب أن يتم اختياره مع وضع هذا الهدف نصب أعيننا. وراؤول لا يسأل كيف يمكن تعريف «الأسرة» ولا يضعها بصورة واضحة على أى أسس يجب أن تكون لديها هذه الامتيازات الخاصة، رغم أن مصالح الدولة فى أن مواطنى المستقبل ينشأون على هذه الأسس.

والشىء الأكثر أهمية عن كل ما عداه هو: أنه بسبب أن راؤول يتعامل مع العائلة كما هى. فهو لا يسأل ما يحثنا عليه مدخلى طوال الوقت: ما الروابط المؤثرة الأخرى التى تستحق الحماية العامة والدعم؟ ليس من الواضح تمامًا ما الدور الذى تقوم به جمعيات النساء أو يمكن أن تلعبه فى حسبانه للبنية الأساسية للمجتمع.

وحسب ما أرى فى مدخلى، فإنه رغم أن كل مثل هذه المتطلبات يجب أن تكون ضمن السياق. فإن دور مثل هذه الجمعيات محدد منذ البداية. لأن الهدف ليس حماية أى مؤسسة تقليدية ولكن حماية وتقوية هذه الأشكال من الارتباطات التى تعزز القدرات الإنسانية، داخل الحدود التى وضعتها ارتباطات المواطنين وحريات المواطنين الأخرى.

لاحظ هنا، كما فى حالة الدين. أننى لا أقدم الشكل التقليدى لممارسة امتيازات إقصائية: فأنا أسأل ما القدرات التى تخدمها والامتيازات التى تمدها طالما أنه أمر يمكن ممارسته بالنسبة للمؤسسات الأخرى التى تعزز نفس هذه القدرات. ومن حيث الممارسة. فإن مثل هذا[٢٨] المدخل كما فى حالة الدين سوف يشتمل كلاً من تعريف

الأسرة بشكل عريض ويدعم أيضًا المنظمات الأخرى بما فى ذلك جمعيات النساء والتى تكون مهمة فى سياق ثقافى معين وفى تعزيز نماء النساء والأطفال.

ومرة ثانية فإن مدخلى سوف يحرم أنواعًا معينة من التدخل فى بناء الأسرة وهى التى يحرّمها مدخل راؤول أيضًا. وبالنسبة لى كما هو بالنسبة لراؤول أرى أنه من الخطأ على الدولة أن تصدر أمرًا رسميًا بالتقسيم المتساوى فى العمل المنزلى أو التساوى فى اتخاذ القرار فى الأسرة، ولكن مرة ثانية فإن أسباب هذه النتائج المشتركة سوف تكون مختلفة. ويحكم راؤول على ذلك بأنه من الخطأ التدخل فى العمل الداخلى لمؤسسة معينة كانت دائمًا موجودة بعيدًا عن الدولة، فى حين أنى أحكم ببساطة أن هناك حريات اتصال للأفراد وحريات الكلام والرأى، والتى يجب دائمًا حمايتها للمواطن ولا يهم أين يحدث هذا. (ربما يكون راؤول قد وصل إلى نتيجة مشابهة إلى تلك التى وصل إليها بالاعتماد على أولوية الحرية، لكن الرائع أنه لم يستخدم هذه القضية) قد يبدو الأمر على أنه تعدٍ لا يمكن التسامح فيه لحرية الدولة فى أن تتدخل فى إملاء كيف يصنع الناس طعامهم. والحقيقة أنه بالنسبة لى فإن الأشكال المشكوك فيها من السلوك لها أولوية أقل من الحماية إذا كانت فى العائلة أكثر مما لو كانت فى هيئة تطوعية، طالما أن العائلة (بالنسبة لأطفالها على أى مستوى) ليست مؤسسة تطوعية تؤثر فى فرص حياة المواطنين ومنذ البداية. والأكثر من ذلك أن الدولة لها مصلحة شرعية فى حماية الأطفال باعتبارهم مواطنى المستقبل، والتى ليس لها بين الكبار البالغين الذين لهم عضوية منتخبة فى الكنائس والجامعات. إن مداخلنا سوف تدعم الخيارات المختلفة للسياسة العامة، فى نطاق واسع من المجالات.

وفى مدخلى تكون القدرات المركزية دائمًا داعمة للاهتمام الملزم لصالح أهداف العمل الحكومى. لذلك سيكون من الأمور المتفق عليها فى الهند أن رد المهر يعتبر غير قانونى، ويقدم الدليل الدامغ على أن نظام المهر هو المصدر الرئيسى لإخفاق قدرات النساء. وأعتقد أن راؤول كان سيعانى وقتًا عصيبًا لتبرير هذا القانون، لأنه يظن أن العائلة كيان غير سياسى، والمهر واحد من الاختيارات التى تتخذها فى حالتها هذه.

وبالنسبة لى، فأنا على العكس من ذلك أرى أن العائلة تتكون بالقوانين والمؤسسات ومن الأسئلة التى يجب أن نسأل أنفسنا عنها عما إذا كان إعطاء المهر واحدًا من الأشياء التى يجب أن توجد لأداء العمل، والسماح بالمهر (هنا الذى تدفعه العروس فى الهند) ليس من الأعمال التى لا تقوم بها الدولة بشكل محايد نحو كيان خاص يتمتع بالاستقلالية. إنه طريقة أخرى بديلة لتشكيل جزء من المجال العام.

(وكما فى حالة الدين، فإن مدخلى يُقر بإمكانية الفقدان بل حتى المأساة، إذا ما كان يجب أن نحكم بأن إعطاء المهر حرية تتمتع بالحماية، إن تقليص أو إنهاء هذه الممارسة سوف تكون له أبعاد خطيرة. غير أنى أميل نحو الاعتقاد بأن هذه لم تعد منطقة القلب من الحرية المحمية أكثر من حرية نقل ممتلكات شخصية أو ضيعة شخص ما إلى أبناء هذا الشخص بدون دفع الضرائب).

ومرة ثانية؛ إن التداخل مع نماذج اتخاذ القرار التقليدية فى العائلة سيكون تبريره أسهل من وجهة نظر مدخلى مما هو مع راؤول. لنفكر فى مشروع ماهيلا سامخايا فى إندهار براديش فى جنوب الهند. هذا المشروع تموله وتديره الحكومة القومية ويهدف إلى زيادة ثقة النساء ومبادرتهن وتمكينهن فى مواجهة أصحاب الأعمال والمسئولين الحكوميين وأزواجهن من خلال إنشاء ودعم وتقوية جمعية النساء. ولا شك أن الحكومة تحاول إعادة بناء الأسرة من خلال تغيير المعايير الاجتماعية وتنمية القدرة على الفهم.

ليس هناك مجتمع أو فرد مجبر على الانضمام، وهذا تحفظ أود أن أدعمه. وبرغم ذلك يبدو من المرجح أن هناك الكثير فى طريق الإقرار بتصور خاص فى حكم الأسرة مما يعتبره راؤول أمرًا مقبولاً. وبغض النظر عن محتوى التدريس. فإن وجود جمعيات النساء باعتبارها مركزًا للتأثير الفاعل فى حياة النساء قد حوّل حياة العائلة بعمق، ولم تجعلها المصدر الوحيد للارتباط الشخصى. ويبدو من المرجح أن راؤول سوف يعترض على دعم الحكومة لمثل هذه الجمعيات استنادًا إلى هذا التعبير، معتقدًا أنه تصديق على مفهوم واحد للخير على حساب الآخر. ولنفس الأسباب التى عارض فيها دعم الحكومة للموسيقى والفنون. وبالنسبة لى فإن حقيقة أن قدرات النساء فى مثل هذه الحالة معرضة للخطر، إلى جانب حقيقة أن برامج التمكين قد أظهرت نجاحًا كبيرًا فى إعطائهن تحكمًا أكبر فى بيئتهن السياسية والمادية، الأمر الذى جعل الحكومة تبدى اهتمامًا شديدًا بإدخال مثل هذه البرامج، والالتقاء بنساء أُخريات فى مجموعات، مرة ثانية، له الأهمية الأولى فى اكتساب الشعور بالقوة والتأثير الفاعل. أو كما عبرت عن ذلك امرأة من إندهار براديش «الصوت الواحد لا يُسمع. ومعًا نحن نطالب ونتفاوض على زيادة الأجور». وقد قالت امرأة فى برنامج التعليم الريفى لتشين «إذا كان عقل أى واحدة مقهورة فإنها بعد المشاركة فى الاجتماع سوف يكون عقلها فى حالة نشاط»[٢٩]. وأهمية هذا العمل لا يمكن التقليل من قيمته، لأن النساء اللاتى كن معزولات بشكل نموذجى كل واحدة منهن فى بيت منفصل، قد وجدن القوة فى تضامن المجموعة، وهذا يمثل مصدرًا رئيسيًا للتغيير فى تصور الذات.

فى الحقيقة. إن الطريقة الوحيدة الأكثر فاعلية لكى تعزز الحكومة شعور النساء بقيمتهن ومكانتهن هى تعزيز الشعور الجمعى للنساء، وهو ما يبدو أن الهند تدركه فى الوقت الحالى. ومشروع ماهيلا سامخيا ليس بالمشروع المرتفع التكاليف، فهو يحتوى هيئة staff قليلة. ويعتمد بشكل كبير على المتدربات المحليات. وتأثيره وكفاءته فى جعل النساء يفكرن فى حياتهن شىء مذهل، وبمجرد أن يبدأ مثل هذا التفكير من الصعب العودة للوراء ثانيةً، ومثل هذه الجماعية بينهن بمجرد أن تبدأ حتى تصبح لها قوتها التحويلية الخاصة بكل منهن. هذه الجمعيات النسائية تعد مجتمعات تتمتع بالمساواة والقوة أكثر منها مجتمعات ذات تدرج هرمى تعرف النساء بأنهن سلبيات أمام مصيرهن. والأكثر من ذلك أن هذه العلاقة الجديدة للرعاية تصنع تغيرات إيجابية فى العلاقات العائلية، وتعطى للنساء قوة جديدة لعمل صفقة أو التفاوض ضد العنف المنزلى مما جعلهن يفزن باحترام من نوع جديد فى نظر أزواجهن وأبنائهن.

وهناك نوع من التعاون والقيم بين شبكة الرعاية خارج الأسرة وإعادة البناء الإيجابى لهذه المؤسسة، ومدخلى يدعم إعادة البناء هذا إلى مدى لا يفعله راؤول.

أو لنأخذ برامج مشابهة مثل التى تتضمن إعطاء النساء إمكانية تحقيق الائتمان Credit. أما بالنسبة لراؤول فإن مثل هذا التركيز على الاكتفاء الذاتى الاقتصادى إلى جانب الأشياء المصاحبة فى مثل هذه البرامج، وهو التعليم بالثقة والقيادة، سوف يكون كما أظن، تدخلا محظورًا من قبل الحكومة فى بنية العائلة. وفكرة أن الحكومة قد تدعم بنك كل النساء سيكون مدعاة للشك إلى حد كبير. وبالنسبة لى أعتقد أن من المهم لبرامج مثل هذه أن تكون غير إجبارية، ويبدو أن كل الحق بالنسبة للحكومة أن تعمل بطرق تهدف إلى تغيير المعايير الاجتماعية التى تشكل العائلة، وتعزيز القدرات لدى هؤلاء الذين يفتقرون إليها. لأنه بعد كل ذلك وهذه هى النقطة الحيوية فى المسألة، فالحكومة تعمل بالفعل على بناء مؤسسة (الأسرة) والتى تعتبر جزءًا من البناء الأساسى للمجتمع. ومن الأفضل لها أن تعمل وأن تقوم بتلك الوظيفة على أكمل وجه.

وحتى فى مجال الملكية، يبدو مدخل راؤول بالنسبة لى أنه يقدم توجيهًا غير مؤكد. بينما مدخلى يعرض توجيهًا واضحًا. وحقوق الملكية فى الهند تنتمى تقليديًا إلى العائلات على أنها كيانات كلية عضوية، والنساء لديهن قليل من السيطرة أو ليست لديهن أى سيطرة على وحدة العائلة أو ملكية مشتركة فى الإرث الذى يديره أعضاؤها من الذكور، ومطالب النساء بحقهن فى الأرض الخاصة لهن باعتباره ميراثًا، دائمًا ما

يقابله زعم أن ذلك «سوف يقطع استمرارية العائلة فى امتلاك هذه الأرض»[٣٠]. ومن المؤكد أن هذا الطلب إذا تمت الموافقة عليه سوف يحدث تحولاً فى الحكم الداخلى لهذا البناء.

ربما يرى أو قد لا يرى راؤول أن هذا التحول ضرورى لجعل النساء مواطنات متساويات فى الحقوق، لكن الحقيقة أن التغير فى حكم العائلة سيعمل على تحقيق التساوى فى موقف النساء فى عملية المساومة العائلية، وهو فى حد ذاته سيزيد من الجدل غير الكفء حول التغير. وفى مدخلى على العكس من ذلك. نصل إلى النتيجة مباشرةً. طالما أن التحكم فى الملكية يعد واحدة من القدرات المركزية التى لا يمكن الحرمان منها على أساس النوع الاجتماعى وبطريقة غير متساوية. ما سيقوله راؤول «هذا ما نسميه قطعًا فى استمرارية العائلة» ويعتبر قيدًا ملائمًا تدعمه عدالة خارجية. وما كنت سأقوله «أنت لم تجد العائلة تمكث فى الجوار، إنها شكلتها بطريقة واحدة من خلال قانون الملكية التقليدى، والآن علينا أن نشكلها ولكن بطريقة أخرى. بطريقة تحمى قدرات المرأة».

والفارق الأكبر بين المدخلين ينحصر فى معالجة الإناث من الأطفال هنا. وخاصةً أن مدخلى يعترف بالطبيعة الشاملة وغير التطوعية لعضوية العائلة. وتقدم الدولة نطاقًا أوسع لتشكيل القدرة على الفهم والسلوك لتعزيز نمو الفتيات من الأطفال إلى بالغات كاملات النضوج فى المناطق الرئيسية. وهذا معناه ليس فقط إبطال زواج الأطفال (حيث يكون ذلك ممكنًا عملياً) وإنما أيضًا عمل الأطفال والتعليم الإجبارى فى المرحلة الابتدائية والإعدادية لكل الأطفال (حيث يكون ذلك ممكنًا عملياً). وربما يفترض أن راؤول سيفضل هذه التغيرات أيضًا. وقد يكون معناه أيضًا تشجيع القدرة العامة على الفهم بأن النساء يعتبرن ملائمات لأن يلعبن أدوارًا كثيرة مختلفة فى الحياة، وأنهن عضوات ناشطات فى المجتمعات سياسياً واقتصادياً، وهو شىء من المرجح أن يراه راؤول دعمًا كبيرًا للقدرة على فهم محدد للخير. لذلك يجب أن تحتوى مناهج التعليم العامة معلومات حول الخيارات أمام المرأة وحول مقاومة عدم المساواة الذى تعانى منه النساء. (واحدة من المشاكل الرهيبة التى لدى الهند هذه الأيام هى أن الحكومة ليس لديها المال الكافى لطبع كتب دراسية جديدة، وتكون النتيجة أن الصور التى عفى عليها الزمان للنساء يجب أن تستخدم فى المدارس الابتدائية برغم حقيقة أنه لا أحد يحبهم). بالإضافة إلى المدارس النظامية المعتادة. تدعم الحكومة الهندية أيضًا برامج بيوت الشباب الخاصة لاستضافة الفتيات اللاتى يتعرضن لخطر زواج الأطفال. لأخذهن بعيدًا عن منازلهم وتعليمهن وتدريبهن على وظيفة محددة. ربما سيكون من

المرجح أن راؤول سيرى فى هذه أيضًا تدخلا زائدًا على الحد من جانب الدولة فى العائلة، حتى مع موافقة الأمهات على هروب الفتيات ولجوئهن إلى الحكومة التى تقول «سأدعمك شريطة أن تتركى هذا البناء الخطر». ومدخلى يحكم بأن حماية قدرات الفتيات يجيز إستراتيجية التدخل هذه.

إن مدخل راؤول ومدخلى نحو العائلة شديدا القرب: كلانا يحدد الشخص باعتباره أساسًا للتوزيع، كلانا يرى دورًا مهماً لحرية الاتصال والتعريف بالذات. كلانا يعترف بالقيمة الجوهرية للحب والرعاية. لكن راؤول يظل مترددًا بنصف قلب على ما أعتقد. فى تعريفه على الفكرة المهمة، بأن العائلة جزء من البنية الأساسية للمجتمع، وفى اعترافه بأهمية عدم التماثل بين الأسرة والمنظمات التطوعية الأخرى. لقد حاولت أن أبين كيف أن المدخل عبر القدرات المركزية سوف يمسك بهذه الفكرة ومع الاحتفاظ بقيم حب العائلة والاستبصارات التى تمنحها.

الحب والكرامة والمجتمع

لقد زعمت أن العائلة مثل المجتمعات الأخرى لا توجد «بالطبيعة» بل إنها أكثر من المجتمعات الأخرى تنشأ بالقانون والمؤسسات، فضلاً عن ذلك، فإن هذه المجتمعات ليست كيانات عضوية. أنها مصنوعة من الناس كل منهم يحتاج إلى الطعام والحب والفرصة والحرية، كل واحد منهم له مسار منفصل فى العالم من الميلاد حتى الممات. وفى كل هذه المجموعات من الناس، والشىء الأكثر وضوحًا فى العائلة هو أننا نجد البعض يعمل بشكل جيد على حساب الآخرين. وفى مجتمع يهتم بالعدل وإعطاء الفرص لا يستطيع أن يتحمل إهمال هذه المشكلة.

وقد افترضت أن التوجه الليبرالى الذى يركز على كل شخص باعتباره غاية نهائية، هو أفضل مدخل لتجاوز التوترات التى تظهر عندما يحتاج الناس لحب يبدو ممزوجًا باختلافات السلطة التى تنكر على البعض من الناس فرصًا متعادلة فى الحياة.

كما افترضت أيضًا مسألة أن الحب من بين أهم قدرات الإنسان، وأن النوع الأكثر ملاءمة للتوجه الليبرالى هو ذلك الذى يصر على دعم الانتساب إلى مكان ذى أهمية بين أنواع الخير المركزية التى يكون كل المواطنين لهم الحق فى الاستمتاع بها. وقد أوصيتُ بأن المدخل الذى يعتمد على فكرة القدرات الإنسانية يمكن أن يحقق التوازن بين هذه الاهتمامات بشكل أكثر ملاءمة من مدخل راؤول.

عند تطبيق مدخل القدرات قد نجد بعض أمثلة للفقدان والخسارة، كما نرى عندما تبدو طريقة حياة ثرية بالقيم تختفى من الوجود عبر الوقت، لأن التصور السياسى العام قد غيّر اتجاهه بطرق تقود الناس إلى التحول عن التقاليد. وكثير من التقاليد لا تستحق البكاء عليها، لكن يجب علينا أن ننزعج إذا ما رأينا سوء تغذية الإناث والعنف المنزلى وكثيرًا من الأمراض الاجتماعية المستوطنة الخاصة بالعائلة تختفى من المشهد. ولكن لا يجب علينا أيضًا أن نقرر بأولوية أن أى شىء له قيمة سوف يُفقد كلما حققت النساء درجة عالية من القدرات المذكورة فى قائمتى. وعلينا أن نتذكر أيضًا بأى حال أن الطرق الجديدة للحياة التى يدعمها المدخل تمثل أيضًا أشكالاً معقدة من الاندماج البشرى غنية بالقيم. وجمعية النساء (التعرف بشكل جمعى) بصفة خاصة تبدو خالية من فضائل الحب التبادلية فى المصالح والمشاعر والرعاية المتبادلة التى تكون دائمًا ذات قيمة. وهى ليست دائمًا موجودة فى الأسرة التقليدية بشكلها المشوّه والقائمة على التدرج الهرمى.

باختصار نحن لسنا مجبرين للاختيار بين نوع تم استئصاله من الفردانية، حيث كل شخص يسير وحده ومختلفًا مع الآخرين والأنواع التقليدية من المجتمع، والتى كثيرًا ما تكون ذات تسلسل هرمى وغير عادلة عند التعامل مع النساء. والحقيقة أن العدالة والصداقة حليفان جيدان، والنساء اللاتى لديهن كرامة واحترام للذات يمكنهن أن يساعدن فى خلق أنواع من المجتمع ليس أقل حبًا، وغالبًا ما يكون أكثر حبًا نوعًا ما أكثر من هذه المجتمعات التى عرفناه من قبل، والقدرات الإنسانية تمنحنا الدعم اللازم للحب حتى ولو أن الحب يعد من أهم القدرات الإنسانية.

هوامش الفصل الحادى عشر

١ - ترجمة عن البنغالية قام بالترجمة كاليانا براندهان. وهى مجموعة قصص قصيرة بنغالية باسم النساء، والمنبوذين، والفلاحين، والمتمردين.
Women, Outcastes, Peasants, and Rebels: A Selection of Bengali Short Stories (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 274.

٢ - تقرير من القانون النبغالى (١٩٨٦) رغم أن هذه الحالة من بنجلاديش فإنها نموذجية لعرض ظاهرة ابتزاز المهر الشائع حدوثه فى الهند أيضًا، وهناك جهود تشريعية للقضاء على هذه الظاهرة. وحوادثها المماثلة فى الأمتين.

٣ - هذا الفصل يعتمد على الفصل الرابع من كتابى.
Women and Human Development: The Capabilities Approach (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

النساء والتنمية الإنسانية: الطريق إلى القدرات.

والكتاب يدافع عن مدخل لصياغة مبادئ سياسية أساسية يمكن أن تكون أساسًا لضمانات دستورية تعتمد على فكرة القدرة الإنسانية والتشغيل. وقد زعمت كيف أن كل المجتمعات يجب، كمسألة عادلة، أن تمد مواطنها بمستوى معين من القدرات، وأركز على الهند من خلال هذا النص، حيث مركز عملى الخاص مع مجموعات التطوير الخاصة بالعمل النسائى. وأعتقد أنه من الأفضل أن أعرض حلاً ثقافيًا بالتفصيل عن أن أرسم أمثلة من كمل أنواع الأماكن. ولكن المدخل يتحدد وفقًا للظروف المحلية والهدف منه تحقيق تحالف وثيق حول حقوق الإنسان عبر كل الثقافات. وكل الانتهاكات المذكورة هنا لها أمثلة عليها فى مجتمعاتنا الخاصة. والحقيقة أننى سوف أفترض كيف أننا نستطيع أن نتعلم الكثير من الهند وكيف نتعامل معها.

وللتعليق على هذا الجزء من مشروعى فإننى أتوجه بالشكر إلى كل من:
Lasodhara Bagchi, Martha Alter Chen, Ioshua Cohen, Leela Gulati, Susan Moller Okin, and Cass Sunstein.

٤ - وتتعلق القصة أساسًا بالتاريخ المتأخر للزواج، والذى يرى فيه الزوج بناته أيضًا نوعًا من السلعة التى يستخدمها وإجبارهن على الدعارة. وجريبا لا التى كانت طوال الوقت العامل الاقتصادى الأول فى الأسرة تترك المكان قبل أن يبيع الثالثة.

٥ - هذه النقطة أثارها بقوة جى. سى. ميل وخضوع النساء ١٨٦٩).
The Subjection of Women (1869), ed. S. M. Okin (Indianapolis: Hackett, 1988). p. 87.

طورت أوكين نفس الفكرة بشكل أبعد فى عملها المهم العدل والنوع الاجتماعى والعائلة.
Justice, Gender, and the Family (New York: Basic Books, 1989).

٦ - انظر كتابى فى الجنس والعدل الاجتماعى، النقد النسوى للنزعة الليبرالية
"The Feminist Critique of Liberalism", in Sex and Social Justice (New York: Oxford University Press, 1999).

٧ - من أجل النقاش والمراجع انظر كتابى (راؤول والحركة النسائية "Rawls and Feminism" وهو تحت الطبع فى كتاب من تحرير فريمن

Forthcoming in Samuel Freeman, ed., The Cambridge Companion to Rawls (New York: Cambridge University Press, 2000).

وهو نقاش مهم لهذه المسائل فى كتاب سوزان م. أوكين العقل والعاطفة فى التفكير حول العدالة.

٨ - جاري. س. بيكر،

A Treatise on the Family (Harvard University Press, 1981).

٩ - فى محاضرته عند نيل نوبل «الطريقة الاقتصادية للنظر إلى السلوك» ب. شوارتز من روح بيكر.

"The Economic Way of Looking at Behavior". in R. Febrero and P. Schwartz, eds. The Essence of Becker (Stanford: Hoover, 1995). pp. 633 -58.

١٠ - انظر مارتيا سين النوع الاجتماعى والصراعات المتعاونة فى تنكر، الإصرار على عدم المساواة.

"Gender and Cooperative Conflicts", in I. Tinker. ed., Persistent Inequalities (New York: Oxford University Press. 1991). pp. 123 -49.

بينا أجارول «المساومات وعلاقات النوع الاجتماعى»

"Bargaining and Gender Relations: Within and Beyond the Household". Feminist Economics 3 (1997): 1 -51.

Shelly Lundberg & Robert Pollak. "Bargaining and Distribution in marriage". The Journal of Economic Perspectives, 10 (1996): 139 -58.

١١ - فى الفصل الثالث من كتاب:

Women and Humen Devleopment I discuss the related case of religious groups.

ناقشت الحالات المتعلقة بالمجموعات الدينية.

١٢ - انظر مارتا مينو كل شىء فى العائلة وفى كل العائلات: العضوية. الحب. ما هو مستحق الدفع،

"All in the Family and In All Familes: Membership. Loving. and Owing".

وفى مؤلف دى. إستلونه ونوسبوم: الجنس، التفضيل، العائلة: مقالات فى القانون والطبيعة.

Sex. Preference, and Family: Essays on Law and Nature (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 249 -76.

١٣ - انظر فرانسيز أولسين. الأسرة والسوق. دراسة للأيديولوجيا والإصلاح فى التشريعات.

"The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform", Harvard Law Review 96 (1983): 1497 - 577.

أسطورة تدخل الدولة فى الأسرة.

"The Myth of State Intervention in the Family, University of Michigan of Law Reform 18 (1985): 835 - 64.

١٤ - انظر الفصل الثالث من النساء والتنمية الإنسانية حول الكوارث التى تتضمن استخدام المخدرات فى الطقوس الدينية.

Women and Human Development.

15 - University of Chicago Law Review 64 (1997): 765 -806.

يراجع هنا راؤول أفكارًا تطورت فى الليبرالية السياسية مطبعة جامعة كولومبيا، نشر ١٩٩٦، لكن هذا العمل لم يتضمن مناقشة العائلة والتحليل لكل آراء راؤول فى هذه المسألة. انظر كتابى راؤلز والحركة النسائيةس Rawls and Feminism

١٦ - انظر القسم الخامس من مقالة:

"On the Family as Part of the Basic Structure", pp. 787 -94.

١٧ - اقترح راؤول أن الكنائس والجامعات تعتبر أجزاء من البنية الأساسية وربما كان معارضًا بقوة لمثل هذه الفكرة والمؤسسات التى تكون جزءًا من البنية الأساسية يمكن مساعدتها مالياً من جانب الدولة، ويبدو معارضا لمساعدة الدولة للكنائس والجامعات ونجد مناقشة ممتازة لهذه المسألة فى كتاب جي. أ. كوهين.

"Where the Action Is On the Site of Distributive Justice", Philosophy and Public Affairs 3-30 26 (1997):

ويناقش كوهين الأسرة والسوق باعتبارهما مثالين لمؤسسات شاملة لا يمكن للناس فيها تقديم المساعدة والاشتراك، وهما تؤثران فى فرص حياتهم منذ البداية، وقد عاملهما راؤول على أنهما من خارج الإطار المؤسسى الذى تحكمه مبادئ العدل.

١٨ - والكنائس إذا ما ولد الطفل داخل إحداها وبهذا المعنى. فإن الحالة تمثل مسألة وسطية، ولكن تظل المسألة مختلفة عن الأسرة. لأن كل طفل مولود فى الأسرة يظل لسنوات تحت رحمة أسرته فى كل الحاجات الأساسية للمعيشة والحياة الجيدة.

١٩ - حديث معاد حول فكرة العقل العام،

"The Idea of Public Reason Revisited", p. 791.

والميدان المسمى بهذا الاسم أو مجال الحياة ليس بالشىء المنفصل عن المفاهيم السياسية للعدل. وهو مجال ليس بنوع من الفضاء أو المكان. ولكنه أميل إلى أن يكون ببساطة نتيجة أو ضربة جانبية لكيفية تطبيق مبادئ العدل السياسى. بشكل مباشر على البنية الأساسية وبشكل غير مباشر على الروابط داخلها. والمبادئ التى تحدد الحريات الأساسية المتساوية وفرص المواطنين دائمًا ما تعلق من خلال ما نسميه الميادين. وحقوق المساواة للنساء والحقوق الأساسية لأطفالهم باعتبارهم مواطنين فى المستقبل غير قابلة للتحويل وتحميهم أينما كانوا. والتمييز من حيث النوع الاجتماعى تم استبعاده إذا ما كان ما يسمى المجال الخاص يسمح له شرعيًا لأن يكون ساحة معفاة من العدل فلن يكون هناك مثل هذا الشىء.

20 - Ibid.

21 - Ibid, p. 79 3.

هذا المقترح قدمته سوزان. م. أوكيه فى.

The Proposal made by Susan M. Okin in Justice, Gender, and the Family.

22 - Ibid., p. 792.

٢٣ - يبدو أن راؤول كان مترددًا حول هذا السؤال عما نراه فى صفحة ٦٩١ يكتب. حتى لو كانت البنية الأساسية وحدها هى الموضوع الأول للعدالة فإن مبادئ العدل لا تزال تضع قيودًا أساسية على العائلة والمؤسسات الأخرى.

٢٤ - يذكر راؤول فى صفحة ٧٩٢، ملحوظة ٦٨: المراوغة فى فكرة التطوع كما هى مطبقة على الدين. كما يقرر أن وصفة الخيار الدينى كتطوع من حيث الظروف الموضوعية وليس الظروف الذاتية. ولكن موضوعياً نجد أن عضوية الأطفال فى العائلة ليست تطوعية.

٢٥ - انظر:
Women and Human Development, chap. 3.

٢٦ - فى كتابه "The Idea of Public Reason Revisited" يقر بصراحة أنه لا يفترض مسبقًا أن اشتهاء الجنس المغاير يشكل عائلة.

٢٧ - فيما يتعلق بهذا الموضوع (وليس فى كل المواضيع) فإن مدخلى قريب من مدخل ريتشارد أبيشتين فى المقالات التى تعالج الزواج المثلى والأمومة بالوكالة، انظر الطائفة وقوانين الحقوق المدنية من جيم كرو حتى الزواج المثلى.
"Caste and the Civil Rights Laws: From Jim Crow to Same - Sex Marriages", Michigan Law Review 92 (1994): 2456 -78.

ريتشارد أبيشتين،
"Surrogacy: The Case for Full Contractual Enforcement", Virginia Law Review 81 (1995): 2305 -41.

٢٨ - انظر عرض مينو "All in the Family" كل من فى العائلة الذى لاحظ فيه أن هناك تعريفات ضيقة أكثر من كونها تعكس الواقع الاجتماعى إنما هى ببساطة وسائل لتحديد الهجرة.

٢٩ - مارثا. ش. تشين.
A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Banglandesh (Cambridge, Mas.: Schenkman, 1983), p. 155.

٣٠ - انظر تصريح وزير الزراعة المقبسة فى: بينا أجارول، ص ٣.
"Bargaining and Gender Relations: Within and Beyond the Household".

الفصل الثانى عشر
المجتمع المحلى والمجتمع Community & Society
الميلانخوليا والسوسيوباتى

أوزبورن ويجنز وميتشيل. أ. شوارتز

إن فقدان المجتمع المحلى Community عادةً ما ينظر إليه على أنه فقد شخصى. ونعنى فقدان الأشخاص باعتبارهم كائنات اجتماعية. إن فقدان المجتمع المحلى يتطلب فقد أنواع معينة من العلاقات الاجتماعية. وفقدان مثل هذه العلاقات تعبر عنه تجربة شخصية صعبة، هذا على الأقل، ما يقوله المدافعون عن المجتمع المحلى(١). ولكن ربما لا يدرك هؤلاء المناصرون كم يختلف الأشخاص، حتى عند المستويات الأساسية لعلاقاتهم مع العالم ومع البشر الآخرين. والفروق الإنسانية الجوهرية يمكن أن تجعل الحياة فى المجتمعات مثالية بالنسبة للبعض ومسألة لا تطاق للبعض الآخر. وبالعكس. فإن فقدان إمكانية الحياة فى مجتمع قد يشعر بصعوبتها أشخاص معينون. وقد يسبب الكآبة العميقة لدى البعض وقد يدفع إلى الانتحار لدى البعض الآخر. فإذا ما كانت المسألة كذلك فلنمدح فوائد المجتمع ولنندب حظنا وننوح على اختفاء الحاجة لأن نكون حساسين من خلال اعترافنا بهذه الاختلافات البشرية الأساسية.

وسيكون جدلنا أن هناك أنواعًا معينة من الأشخاص يتخيلون أن فكرة العيش فى مجتمع تعد مسألة غاية فى الصعوبة وغير مريحة بالنسبة لهم. هؤلاء الناس يمكن أن يعملوا بشكل أفضل ويمكن لهم أن ينجحوا فى المجتمعات الحديثة. والأكثر من ذلك. هناك أشخاص يزدهرون بقوة باعتبارهم أعضاء فى مجتمعات محلية صغيرة Com-munities. ومثل هذا النوع من البشر يجدون الحياة فى مجتمع كبير أمرًا مجهدًا

ومرهقًا إذا لم يكن لا يطاق. وقد يقعون فريسة الاكتئاب ويحاولون الانتحار. والنتيجة الطبيعية لهذه النزاعات هو أن المجتمع الحديث مع ميله القوى لإنهاء وجود المجتمعات المحلية، يمثل صعوبات شديدة لأشخاص من النوع الأخير. بينما يقدم فرصًا غير مسبوقة للأشخاص من النوع الأول. والحقيقة أن أنصار المجتمعات المحلية Community ليسوا مخطئين بالكامل. إلا أنهم عندما يتخيلون نوعًا من الأشخاص يمكنه أن يستفيد من العيش فى كل من المجتمع المحلى والعيش فى المجتمع الأكبر فى نفس الوقت، وكثير من أمثال هؤلاء موجودون بالفعل. و«نحن ببساطة نود أن نمنع هذا النوع من النظر إليهم باعتبارهم طبيعة بشرية» كما كتب أحدهم: إن الشخص الذى يعيش حياة جيدة وسعيدة بالمشاركة فى كلا النوعين من المجتمعات Community و Society، هو نوع واحد فقط من الأشخاص. وهناك أنواع أخرى من الناس، نحتاج إلى تقدير أى مصير يمكن لهؤلاء توقعه فى مجتمع جماهيرى مثل مجتمعنا والذى تختفى فيه المجتمعات المحلية الصغيرة.

التمييز الفينومينولوجى بين المجتمع المحلى الصغير والمجتمع الكبير

إن مفاهيم المجتمع المحلى والمجتمع، كما سنعرفه، تصف طرفى المتصل. وكثير من الجماعات الاجتماعية تقع بين المفهومين، ونعنى أن هذه المجموعات تشارك بدرجات مختلفة ملامح المجتمع المحلى والمجتمع. لذلك فإن بعض الجماعات الاجتماعية ستكون أقرب إلى المجتمع المحلى منها إلى المجتمع. ولكن هذه الجماعات لا تزال تظهر إلى درجة ما بعض ملامح معينة للمجتمعات الكبيرة. والجماعات الأخرى سوف تسودها ملامح المجتمع إلا أنها أيضًا تظهر ملامح المجتمع المحلى إلى حد ما. ومفاهيمنا حول المجتمع المحلى والمجتمع تمثل نماذج مثالية غير مختلطة أو «أنواعًا نقية» حسب فهم ماكس فيبر.

ونطلق على تمييزنا للمجتمع المحلى والمجتمع «فينومينولوجيا» لأننا سوف نركز على تلك الوقائع كما عايشها البشر الذين شاركوا فيها. وبذلك فإن تفسيرنا يبدأ من وجهة النظر الذاتية للمشاركين اجتماعيًا. ولهذا السبب أيضًا فإن مدخلنا قد يتبنى تتبع طريقة فيبر فى توجهها المنهجى. وبذلك سوف نرى كلاً من المجتمعات المحلية والمجتمعات باعتبارها وقائع تشكلت على نحو متداخل ذاتيًا، وعندما أعيش سواء فى المجتمع الكبير أو المجتمع المحلى فإننى أقابل أشخاصًا آخرين، ولذلك أعايشهم كما

يعايشونى بطرق معينة، وطريقتهم فى التعامل معى تشكل تجربتى الذاتية. هذا النوع من التشكيل المتداخل بين الأشخاص (الذات والآخرين) هو ما سوف نقوم بفحصه.

المجتمع المحلى

والمجتمعات المحلية تتكون من أعداد صغيرة نسبياً من البشر. وهم يقابلون بعضهم بعضًا بانتظام فى علاقات تكون بينهم وجهًا لوجه. وهذه التفاعلات بينهم يتم تعلمها من خلال القيم الأساسية والمعتقدات ويشترك فيها كل الأطراف. وبعض القيم والمعتقدات قد تختلف من شخص إلى شخص ولكن تحت هذه القيم والمعتقدات الفردية تقبع مجموعة أخرى مشتركة. وحسب فكر بيتر برجر وتوماس لوكمان. سوف نسمى هذه المجموعات من القيم والمعتقدات النومات/ المعايير[٢] .nomos

والمجتمعات المحلية لا تمثل الشكل غير التطوعى من الارتباطات الإنسانية. ولا يختار الأفراد أن يصبحوا أعضاء فى المجتمعات المحلية، فالمرء يولد داخل مجتمع محلى. لذلك فالمرء يولد داخل أسرة أو كنيسة (سياق دينى أياً كان). واليوم بالطبع الكثير من الناس يختارون كنائسهم، ولكن هذا ببساطة يبرهن لنا أن هذا النوع المعاصر من عضوية الكنيسة لا يمكن أن تطلق عليه صفة المجتمع المحلى لكن والأصح المجتمع.

ونظرًا لأن الشخص يولد داخل هذا المجتمع المحلى، فالمتوقع أن تكون عضوية هذا المجتمع المحلى مؤبدة أى طوال حياة المرء. لذلك فإن ترك المجتمع المحلى الذى ينتمى إليها المرء نهائياً ذلك بينما لا يزال حيًا يعتبر حدثًا له أهمية خاصة وخطيرة. وبالنسبة للفرد وللمجتمع المحلى. (فى المجتمعات المحلية يكبر الأطفال ويتركون العائلة. ولكن المتوقع أنهم يظلون على اتصال وأن يعودوا إليها من آن إلى آخر. وترك العائلة بهذا الشكل يعنى المعيشة فى مكان آخر، وهذا لا يعنى أن المرء يفقد عضويته بالأسرة. وعندما يعيش الأطفال لسبب ما بعيدين عن العائلة مرة واحدة وإلى الأبد، فإنهم يخسرون عضوية العائلة فإن هذا الحدث يعتبر أمرًا خطيرًا وجللا).

ولأن المرء يولد وينمو فى المجتمع المحلى، فإن معايير nomos هذا المجتمع المحلى يجربها ويختبرها الفرد قسريًا ولا بديل عنها. وتُفرض معايير المجتمع المحلى على الفرد ويعايشها الفرد على أنها الشىء الوحيد الذى يمكن تصوره. وهذه المعايير (النومات) لا تعتبر مسألة اختيارية.

ولأن المرء يولد فى مجتمع محلى، فإن الأعضاء الآخرين فى هذا المجتمع يعرفون هذا الشخص طوال حياته. والمجتمعات المحلية هى تلك الجماعات الاجتماعية التى

يولد فيها المرء. والتى يكبر فيها والتى يتوقع أن يعيش فيها أيضًا. ومن المتوقع أيضًا أن ترك هذه المجتمعات بشكل نهائى سوف يحدث فقط عند الموت، وعادةً حتى عند الممات يظل ينظر إلى الفرد على أنه موجود على نحو ما. ونعنى فى ذاكرة الجماعة أو على شكل عبادة الأسلاف لدى بعض المجتمعات المحلية. والمجتمعات المحلية لذلك تشمل حياة المرء بكاملها فالمرء دائمًا ما يكون عضوًا فى المجتمع المحلى(٣).

ولما كانت المجتمعات المحلية مكونة من عدد قليل نسبيًا من الأفراد فإن المرء يقابل نفس الأشخاص بشكل متكرر. وخلال المقابلات المختلفة فإن هؤلاء الأشخاص يرون هذا الفرد على أنه نفس الفرد سواء أكانت تؤدى دور قائد للكنيسة أم أمٌ أو رئيسة لمجلس المدينة. وتتطلب الأدوار المختلفة التى يلعبها المرء أفعالاً مختلفة وتحكمها معايير مختلفة. ولكن يظل المرء يتوقع منه أن يظهر الشخص نفسه عند أدائه لهذه الأدوار المختلفة. فالمرأة التى تشرف على الاستقبال فى الكنيسة هى نفس المرأة زوجة وليام ديفنز، وهى أيضًا الأم لطفلين جميلين، وهى نفسها رئيسة مجلس المدينة. وبذلك فإن الأفراد يمارسون عددًا كبيرًا من الأدوار المتداخلة فى أى موقف يلعبون فيه أدوارًا مختلفة فى الوقت نفسه . فالمرأة التى تشرف على الاستقبال والتى قد نراها فى حالة سُكْرٍ ملحوظ فهذا ينعكس على كونها زوجة ويليام ديفنز وأماً لكل من ليندا ووليام ديفنز جى. آر. وكذلك مثل كونها رئيسة مجلس المدينة. والشخص نفسه نراه فى كل الأدوار التى يؤديها. ودائمًا ما يكون هذا المرء حاملاً وحده لكل هذه الأدوار. باختصار فالمرء هو كل هذه الأدوار فى الوقت نفسه.

ويحدث مثل هذا التداخل فى الأدوار بسبب تداخل الجماعات.

فعضو الكنيسة الذى يقابل السيدة ديفنز التى تشرف على الاستقبال فى الكنيسة هو أيضًا والد الأطفال الذين يلعبون مع ليندا وويليام ديفنز. والذى يكون مأمور الحى. والمجتمع المحلى يتكون من جماعات مختلفة. لكن أعضاء هذه الجماعات يعتبرون لدرجة كبيرة هم نفس الأفراد. وفى الجماعات المختلفة فإن هؤلاء الأفراد يلعبون بالطبع أدوارًا مختلفة. ولكن تحديدًا لأنهم نفس الأفراد فى مواقع مختلفة يدرك كل منهم الآخر على أنه هو هو رغم اختلافه.

ولما كان شخص يُرى على أنه هو نفسه فى كل الأدوار التى يؤديها هو أو هى، ولما كان أعضاء المجتمع يعيشون وفق مجموعة مشتركة من المعتقدات والقيم، توجد هناك «شفافية» فى أفعال المرء ذاته كما يراها الآخرون. وأعضاء المجتمعات المحلية

يشعرون بأنهم يعرفون السبب الذى يجعل الناس يفعلون ما يفعلونه. وتبدأ عتامة دوافع المرء فى الظهور فقط عندما يتصرف الشخص عكس المعايير المشتركة. وطالما كان الناس يتصرفون وفقًا للمعايير والأعراف المشتركة، فإنهم يفهمون كل منهم الآخر فى الحال. (هذا الفهم المباشر للشخص من جانب شخص آخر مثل كل الحالات التى يفهم بها شخص شخصًا آخر، قد يكون مخطئًا).

هذا الاتفاق الصامت والشامل حول مسائل جوهرية بين أتباع ورفقاء المرء أنتج شعورًا «بالتوحد» معهم. وسيشعر المرء بأنه فى منزله بينهم. ويعتقد المرء أن حياته تضرب بجذورها فى المجتمع المحلى، فالمرء ينتمى إلى هذا المجتمع الذى يعيش فيه.

المجتمع الكبير

تتكون المجتمعات من أعداد كبيرة من الناس. وهؤلاء الأشخاص يقابل كل منهم الآخر فى مواقف مختلفة وفى جماعات متنوعة. وبذلك فإن المجتمعات تتكون من أعداد كبيرة من المجموعات التى قد تكون لديها علاقات مهمة أو غير مهمة أو لا تكون بينها أى علاقات على الإطلاق. وهذه المجموعات لها فترة حياة مختلفة تتراوح ما بين الدقائق المعدودة حتى العقود.

ويصبح الناس أعضاءً فى مجموعات فى المجتمع، لأن لديهم مصالح فردية يعتقدون أن المجموعة سوف تخدم هذه المصالح. وعضوية المجموعة هى وسيلة لتحقيق هذه المصالح الشخصية لهذا الفرد أو ذاك. وعضوية المجموعات طبقًا لذلك تعد تطوعية ومسألة اختيارية، ومن ثم فإن عضوية الفرد فى المجموعة مشروطة بأن تكون هذه المجموعة تخدم المرء فى تحقيق غاياته. وعندما تفشل المجموعة فى تحقيق غايات المرء، فإن الشخص حر فى ترك المجموعة والخروج منها. ومثل هذا الاختيار القائم على المصلحة الذاتية. وترك الجماعة يعتقد دائمًا أنه مطلب مشروع.

وفى المجتمع الكبير يكون المرء أو الفرد عضوًا فى مجموعات، حيث تكون لها علاقة محدودة بجماعة أخرى أو لا تكون لها علاقة بها. ولما كان الشخص يلعب أدوارًا مختلفة فى هذه المجموعات المتباينة، ويشارك الشخص فى مجموعة ومع جزء فقط منفصل عنه أو عن نفسه. «الشخص ككل» لا يمكن تصوره مشاركًا فى المجموعة. إن أعضاء المجموعة قد لا يعلمون حتى أى شىء عن الجوانب الأخرى من حياة الفرد.

وهذا يشجع على انقسام حياة المرء وتشظى مكونات شخصية المرء. فعلى سبيل المثال، قد يدخل الفرد فى إجراءات الطلاق أو فى معركة بالمحكمة حول حضانة أطفالها بدون أن يعرف الأعضاء الآخرون فى مجال العمل أى شىء عن ذلك، وتكامل الشخص بهذه الطريقة يعد مسألة يتم تحقيقها على يد المرء نفسه إذا ما تحققت من الأصل. وتصورات الآخرين تلعب دورًا ضئيلاً فى تكامل هذه الشخصية(٤).

ونظرًا لأن المجتمع يتكون من عدد متزايد من المجموعات المختلفة، فلا يوجد هناك إلا عدد قليل من المعايير التى يشترك فيها كل أعضاء المجتمع. إن المجموعات المختلفة قد تكون لها المعايير الداخلية الخاصة بها والتوقعات، لكن المعايير المجتمعية العامة يتبعها ببساطة عدم التدخل. والأفراد والمجموعات يحتاجون ترك كل منهم للآخر بمفرده ما لم تتم الدعوة إلى نوع من العلاقة بحرية وتقبل بحرية. وبهذا تنشأ العلاقات عن القبول الواعى والتطوعى بين الأطراف المرتبطة بها، ويمكن تصور العلاقات الإنسانية على أنها مبنية على عقود. وسوف يتعاقد طرف واحد بحرية للتفاعل مع طرف آخر فقط لأن هذا التفاعل يراه كل طرف منهما على أنه يخدم مصالحه الخاصة(٥).

إن القيم والمعتقدات فى المجتمع لا يمكن إدراكها على أنها مفروضة ولكن باعتبارها اختيارًا. وينظر إلى المعتقدات والقيم باعتبارها مسألة نسبية ذاتياً، ومن ثم فإنها ليست بدون أرضية مشتركة أساسية. وبذلك فإن قوانين المجتمع تميل إلى التسامح من أجل جماعية المعتقدات والقيم. وينتج عن هذه الجماعية للمعتقدات والقيم nomic pluralism عدم اتفاق بين الناس حتى بالنظر إلى الكثير من المعتقدات والقيم الجوهرية. وهذه الاختلافات العسيرة تقود فى النهاية إلى عدم اليقين فى عقول كثير من الناس. إذا ما كان عدم اتفاق الناس جوهريًا على المسائل ذات الأولوية فى الأهمية له معنى، فإن التشكك فى القيم الشخصية لدى المرء ومعتقداته يبدو واضحًا. وبذلك يبدأ الأفراد فى تجربة ما يسمى باختلال المعايير .Anomie وبمعنى شعور شامل باللا معيارية وفقدان توجيه القيم. وهذا الافتقار المستمر للاتفاق مع زملاء المرء وأصدقائه يُنتج مزاجًا مبهمًا من الاغتراب عنهم. ويُشعِر المرء بأنه بلا جذور أو فقدان الانتماء للمجتمع الذى يعيش فيه(٦).

وليس كل أعضاء المجتمع يمكنهم أن يتحملوا استبدادية النسبية (تفاوت الحقائق الأخلاقية تبعًا للظروف) والجمعية والذاتية، على أية حال.

ونتيجة لذلك فإن أعضاء المجتمع سوف يميلون نحو استبدادية (المعايير) والمناصرين لهذه المعايير الاستبدادية سيجدون أنفسهم معارضين لأخلاق التسامح التى تسمح بإيجاد تشكيلة واسعة من أساليب الحياة ووجهات النظر ذات القيمة. والملتزمون بهذه الاستبدادية المطلقة سوف يرون هذه الأخلاق بالتحديد على أنها لا أخلاقية.

ونعود الآن إلى معالجة الموضوع الأساسى وهو: كيف تتعامل أنواع معينة من الشخصيات مع الحياة فى كلٍ من المجتمع المحلى والمجتمع الكبير. وعلينا أن نعالجها فى ضوء الشخصية والأدوار الاجتماعية التى تؤديها. ولكى نركز على الشخصية وأدوارها الاجتماعية، علينا أن نختار جانبًا واحدًا من أوجه المشكلة الكبرى للشخصية فى المجتمع المحلى أو للشخصية فى المجتمع. لكن المشكلة الكبيرة لا يمكن تفسيرها هنا على نحو كاف، ولذلك سوف نقيد أنفسنا بالشخصية وأدوارها الاجتماعية، وبهذه الطريقة نأمل أن نشير إلى واحد من مظاهرها الأساسية، وأكبر صورة للشخص وهو يشارك فى المجتمع سواء كان الصغير أم الكبير.

الشخصية وأدوارها الاجتماعية

إن مشكلة العلاقة بين الشخصية والأدوار الاجتماعية تعد مشكلة معقدة ومحيرة نوعًا. وأظهرت الخبرات الكثيرة والتجارب أن الشخصية والأدوار التى تلعبها وتؤديها ليست متطابقة حتى ولو كان التمييز بينها من الصعوبة بمكان تحديده. إن نفس الشخص يمكن أن يلعب أدوارًا اجتماعية مختلفة، وهذا فى حد ذاته يبدو أنه يوضح أن الشخصية تتجاوز وتسمو على الأدوار التى تلعبها. ومن ناحية أخرى يبدو أنه أثناء قيام الشخص بهذا الدور يكون الشخص نفسه هو الدور ولا شىء آخر. ولكن تجربة أخرى تقودنا إلى الشك فى توحد الشخص مع الدور أثناء أداء الدور نعنى معايشة «مسافة الدور». ويمكن أن تلعب هذه الأدوار الاجتماعية بدرجات مختلفة من التوحد معها. وأستطيع القيام بدورى باعتبارى أستاذًا جامعياً بينما أتوحد كلية بكيانى الشخصى بهذا الدور، أو يمكننى أن ألعب هذا الدور بينما أكون فى نفس الوقت أحافظ على مسافة بعيدة عنه. مثل هذه المسافة الداخلية من الدور الذى يؤديه المرء يدل على أن الشخصية ليست متطابقة مع الأدوار التى تؤديها.

ونود أن نفسر بعض الخواص الأساسية للأدوار الاجتماعية، وعلى أساس هذه الشروح التى تبحث فى السؤال حول العلاقة بين الشخصية والأدوار الاجتماعية التى تلعبها. وتتكون الأدوار الاجتماعية من أنماط السلوك وأنماط الخبرة. أو بمعنى آخر،

الأدوار الاجتماعية تتكون من مكونات موضوعية (سلوكية) وذاتية (نفسية). والشخص الذى يلعب الدور الاجتماعى يجب أن يشترك فى السلوك الذى يحدده الدور. وأكثر من ذلك أن الشخص الذى يقوم بهذا الدور «ربما» تكون لديه الخبرات المناسبة لأن يلعب هذا الدور. ولكن مع كلمة «ربما» فنحن بصدد مشكلة زالمسافة من الدورس لأن الشخص الذى يؤدى الدور قد لا تكون لديه الخبرات الذاتية التى يقتضيها لعب هذا الدور فى حد ذاته. ومثل أداء هذا الدور الذى نسميه أداء الدور. والذى يقوم فيه الشخص بجعل السلوك الخاص بالدور المطلوب أمرًا واقعيًا. ولكن بدون الخبرات المطلوبة للدور. والتى تمثل مسافة الدور. ومن ناحية أخرى نجد أن أداء الدور والذى يجعل الشخص كلا من السلوك الذى يمليه الدور وخبرات الدور المحددة أمرًا واقعيًا مما يدل على التوحد بالدور. وأستطيع أن أتوحد كلية أنا نفسى بالدور. عندما تكون حالات إدراكى وتقييمى وإرادتى هى تلك التى يقتضيها الدور ولا شىء غير ذلك. ولكن فى حالات معينة محدودة لا يحدث مثل هذا التوحد الكامل، ولكن فى معظم الحالات من أداء الدور تكون الحالة العقلية للقائم بالدور أكثر تعقيدًا من تلك التى يقتضيها الدور. وبالإضافة إلى امتلاك الخبرات التى يقتضيها الدور، ربما تكون لدى لاعب هذا الدور الاجتماعى خبرات أخرى للدور إضافية أيضًا. وفى هذه الحالة فإن الشخص سوف يحقق توحدًا جزئياً بالدور ولكن مع درجة ما من مسافة الدور. لذلك فإن التوحد بالدور ومسافة الدور هما مسألة اختلاف فى الدرجة، وعلينا أن نحددهما على أنهما مسائل درجة. وتحدث مسافة الدور إلى الحد الذى يجعل الحالة الذاتية للاعب الدور تختلف عن المكونات الذاتية للدور حتى عندما يكون سلوكه يتماشى تمامًا مع الدور: ويحدث التوحد بالدور للدرجة التى تجعل الخبرات الذاتية للقائم بالدور متطابقة مع المكونات الذاتية للدور. طالما كان الممثل يفعل هذا السلوك. إن إمكانية التوحد بالدور ومسافة الدور تعتمد بوضوح على قدرات الإنسان لتحديد سلوكه أو سلوكها العلنى والخبرات الذاتية. ويمكن تحديد السلوك العلنى من جانب الشخص بكفاءة لإنجاز المكونات الموضوعية للدور.

غير أن خبرات الشخص الذاتية يمكن التحكم بها من جانب نفس الشخص فقط وبدرجة محدودة. والأكثر من ذلك حتى لو كان المرء يستطيع التحكم فى خبراته. فإن المرء سوف لن يسمح لنفسه بأن تكون لديه خبرات تختلف عن تلك المطلوبة للدور الذى يلعبه. والخلاصة أن مسافة الدور والتوحد بالدور يمكن أن تكونا محددًا جزئيًا من جانبنا فقط لأن قدراتنا لتقرير حالتنا الذاتية الخاصة محدودة.

بعض أنواع الأشخاص يعمل بشكل جيد فى المجتمعات المحلية والبعض الآخر يعمل بشكل جيد فى المجتمعات الكبيرة وبالطبع نستطيع تخيل أحد الأفراد الذى يمكنه أن يعيش بشكل جيد فى كل من علاقات المجتمع المحلى والأبنية المجتمعية. مثل هذا الشخص سوف يقدر الاستقرار. وكل ما هو مألوف وشعور الانتماء المتاح فى المجتمع المحلى. بينما يكون أيضًا راغبًا فى الحرية والتنوع الذى يتاح فى المجتمع الكبير. غير أن هذا الشخص سوف يضطر إلى أن يتسامح مع القيود المفروضة عليه من جانب المجتمع المحلى وفقدان الهوية والجذور فى المجتمع الكبير. ويتطلب هذا شخصًا يمكنه أن يلعب وبإخلاص أدوارًا اجتماعية، وأن يجد الرضا فى مسايرة المعايير الخاصة بالمجتمع المحلى والذى يمكنه أيضًا أن ينأى بنفسه عن دوره حتى عندما يلعبه أو يؤديه ويمكنه أن يجد أحيانًا طرقًا للالتفاف حول المعايير الخاصة بالمجتمع المحلى. ولذلك هذا الفرد قد يحتاج مرونة داخلية فى شخصيته أو شخصيتها وعلى نحو يمكنه أو يمكنها أن تكون «ذوات مختلفة» فى المواقف المختلفة بينما يظل لديهم القدرة على الاحتفاظ بشعور الالتصاق بالهوية الشخصية على نحو كاف.

ونستطيع أن نعود الآن للنظر فى أمر نوعين من الأشخاص الذين يفتقرون إلى مثل هذه المرونة. ولا يمكنهم التحرك للخلف أو للأمام بين التوحد بالدور ومسافة الدور. أحد هذين النوعين سوف نطلق عليه نموذج الميلانخوليا :Types Melancholicus توحد زائد بالأدوار الاجتماعية ويظل غير قادر على الابتعاد عن الدور أو مسافة الدور. وهى الشخصية التى تعانى من الاكتئاب أو الميلانخوليا. والنوع الآخر هو الشخصية التى نسميها سوسيوباتيك .Sociopathic تراجع التوحد بالدور الاجتماعى، ومن ثم فإنه دائمًا ما يعانى من مسافة متطرفة من الدور. وهذه الخاصية التى تجعل المرء ثابتًا أو مقيدًا فى علاقته الأساسية بأدواره الاجتماعية سوف تنتج عن هذين النوعين المختلفين من الأشخاص صعوبة فى العيش سواء فى المجتمع المحلى الصغير أو المجتمع الكبير.

غير أنه يجب أن يحذر القارئ إنه بينما سوف نشير إلى هؤلاء الأشخاص على أنهم نوعان مختلفان. فإننا نستخدم كلمة Type لنصف أو نعنى النموذج المثالى حسب فهم ماكس فيبر. وسوف نعرف «النقى» Pure أو حالة الواضح الملامح «Cut - Clear» والحقيقة أن أوصافنا تعتبر قصصًا نموذجية بمعنى أن الأشخاص الحقيقيين سوف تنطبق عليهم هذه النماذج أو الأنواع بدرجات مختلفة وبطرق متباينة. وما نود التوصل

إليه عن الكائن البشرى من خلال تصوير هذه النماذج، هو ما نفضل أن نطلق عليه القوى الموجهة للميول «dispositinal vectors» عند الناس. فعلى سبيل المثال نجد أن فرط المعيارية Hyper nomia هو ميل لدى بعض الناس وهو اتجاه معين يجر إليه هؤلاء الناس وهو يدل على نزوع لدى أناس معينين إلى زيادة التوحد بالأدوار الاجتماعية والمعايير بشكل يكاد يكون مرضيًا. وقد يكون لدى معظم الناس هذا الميل بدرجة ما. لكن بعض الناس قد يقل عندهم هذا الميل، قليلاً. بينما يتوافر لدى آخرين هذا الميل بدرجة أكبر.

بينما يصف مصطلح نقص المعيارية Hypo nomia الميل والنزوع إلى تراجع التوحد بأدوارهم الاجتماعية والمعايير. ومرة ثانية قد يكون لدى الكثير من الناس هذا النزوع أو ذاك إلى حد ما ولكن بدرجة طفيفة. ولكن قد يميل بعض الناس الآخرين إلى هذا الاتجاه بدرجة مفرطة. والطبيعة البشرية أكثر تعقيداً من ذلك. وفى بعض الأفراد سوف يوجد ميول نحو كلٍّ من فرط المعيارية ونقص المعيارية، وبعض الناس سوف تكون لديهم درجة عالية من فرط المعيارية ودرجة معتدلة فقط من تراجع المعيارية. والبعض قد يكون لا هذا ولا ذاك... إلخ إلخ، ومن ثم فإن نماذجنا المثالية ideal Types سوف تصور فقط الاتجاهات التى ينجذب إليها الناس، البعض بقوة والبعض الآخر بضعف.

وهذا يعد ذا أهمية كبيرة، غير أن القارئ وهو أو هى تقرأ تعريفاتنا لهذه النماذج المثالية، عليه أن يضع فى ذهنه أننا لا نصف بشرًا حقيقيين. لقد اخترنا فقط ملامح معينة للبشر الحقيقيين ووضعناها فى شكل نموذجى لكى نوصل بعض الاختلافات الأساسية بين البشر.

الشخصية الميلانخوليا (الكئيبة)

سوف نتصور نوعيًا نقيًا من الشخصية التى تشكلت من خلال قوة موجهة للميول معينة "dispositinal Vectors" تمشيًا مع فكر الفريد كاروس. سوف نطلق على هذه القوة الموجهة للميول زفرط المعيارية: Hyper nomia(٧).

والشخصية التى يتم تشكيلها من خلال هذا التوجه قد وضعت تحت عنوان «نموذج الميلانخوليا: Types Melancholicus» (وسوف نشير إليها من الآن باستخدام الحرفيين المختصرين TM) رغم أنه فى بعض الأحيان يصعب تصور الميلانخوليا فى هذا الشخص(٨). وبعض الباحثين فى الطب النفسى قد تمكنوا من إيجاد دليل على أن هذا النوع من الشخصية يعتبر فى المرحلة ما قبل المرضية للإصابة بالاكتئاب. بعبارة

أخرى أن هذا النموذج من الشخصية يميل فى ظروف معينة لتطوير حالة مرضية حادة من الاكتئاب تحتاج إلى علاج طب نفسى. أو لنقل إن هذا الشخص معرّض لخطر الاكتئاب[٩].

وسوف نصف فقط بناء الشخصية ما قبل المعرضة للمرض أو التى على وشك الإصابة بالاكتئاب. إن نموذج الشخص الميلانخوليا تظهر تكريسًا مفرطًا لأدوار اجتماعية وقيم اجتماعية معينة. وفى الواقع هناك زيادة مفرطة فى التوحد مع معايير اجتماعية معينة. ولكى نعبر عن فكرتنا سلبيًا فقد نقول إن الشخصية TMستظل غير قادرة على الابتعاد عن الدور المراد منها اجتماعياً والبقاء على مسافة منها الدور، وإن كفاح الشخصية Tm فى هذا يتميز بالوعى، وتصميمها على أن تعيش فوق هذه المعايير الاجتماعية. وهذا الشخص يقوم بأداء واجباته سواء أكان متفقًا عليها أم غير متفق عليها. والشخصية TM سوف لا تستقر على أقل إلا بإنجاز هذه الواجبات بالكامل. وتميل الشخصية TM إلى الشعور بأنها مذنبة أو عديم القيمة عندما تخفق فى إنجاز واجباتها بالكامل[١٠].

واستخدمنا فى الأوصاف السابقة عبارة «أدوار اجتماعية خاصة» «ومعايير اجتماعية معينة» نحتاج إلى تحديد ما نقصده من كلمتى «خاصة Particular» ومعينة "Certain" فى هذه العبارات السابقة.

والمعايير والقيم الاجتماعية التى تكافح الشخصية الميلانخولية من أجل مسايرتها هى فى الابتداء معايير وقيم طفولتها. ومن ثم تظل تميز هذا الشخص باعتباره ناقصًا وفى حالة توحد مفرط مع الأدوار الاجتماعية والمعايير. إن ما تفعله هو توحد مفرط مع التراث الثقافى الذى تتشكل فيه الأدوار والمعايير جزءًا محددًا. وهى ترى نفسها وحياتها باعتبارهما جزءًا من التقاليد، ونعنى تلك التقاليد التى قد استدمجتها فى طفولتها. وهذه التقاليد لها تاريخ جدير بالاعتبار والتى تسبقها فى الوجود وقبل أن تولد أو تبادر. وهذا التراث الثقافى سوف يكون له مستقبل، غير أنه فقط إذا كانت هى وأعضاء آخرون يعملون على الحفاظ على هذه التقاليد. لذلك فإنها ترى نفسها مشاركة فى المسئولية عن استمرار وجود التراث ذى القيمة فى طفولتها. ويحدث هذا لأن واحدة من الخصائص الأساسية للشخصية TM هو افتقارها نسبيًا للتطور مع الزمن. حيث يظهر جوهر الشخصية TM قدرًا ضئيلاً من التطور التاريخى لذاتها.

والشخصية TM منذ طفولتها غير قادرة على التكيف نسبياً مع الظروف المتغيرة. بمعنى استيعاب والتكيف مع القيم الجديدة التى يقابلها المرء باستمرار طوال حياته.

وبعض مكونات الشخصية TM تتغير وتتطور، ولكن تظل جذور معايير الطفولة وقيمها موجودة ولا تتغير وتكون متشبثة بها بقوة. وعندئذ، وبقدر كبير، فإن المعايير والقيم التى تتماشى مع حياة الشخصية TM هى القيم والمعايير التى تم استدماجها فى فترة الطفولة[١١].

والقول بأن الشخصية TM تفتقر إلى التطورات المعاصرة، هو قول بأن الشخصية TM تضرب بجذورها فى الماضى على الأقل من حيث بنية القيم الجوهرية لديها. وبالنسبة الشخصية TM فإنها تنظر إلى الحاضر والمستقبل فى الأصل على أنها عبء ثقيل عليها وعلى نومات الماضى أو قيمه وأعرافه. ويمكن القول صراحةً من خلال مصطلحات بسيطة: إنه بالنسبة للشخصية TM فإن المعايير القديمة لا تنتهى وتعيد نفسها، أما المستقبل فهو مجرد إسقاط لنومات الماضى، لأن المستقبل يشبه الماضى، وعلى الشخصية TM أن تعمل بجد من أجل تحقيق المثل. المستقبل سوف لا يكون محافظًا من نفسه على تقاليد الماضى. والأفعال الملتزمة بالإرادة على نحو راسخ تضع المستقبل على ما يجب أن يكون عليه. ونعنى كالماضى. وقوة إرادة الشخصية TM حينئذ يتم استدعاؤها للأداء بعزيمة وبطولة.

ومن بين الخصائص المركزية الأخرى لتجربة وخبرة الشخصية TM كما أشار كاروس Kraus عدم احتمال الغموض والالتباس[١٢] والمعانى والقيم التى تسبغها الشخصية TMعلى الأشخاص والأفعال ليست غامضة ولا لبس فيها وهى محددة، والفعل الخاص على سبيل المثال إما يعد صالحًا أو سيئًا ولا يمكن أن تكون جيدة وسيئة معًا. وتسمح لنا العامية الإنجليزية بالقول بأن الشخصية TM تسكن عالمًا أسود وأبيض: وكل شىء إما يكون أبيض أو أسود، ولكن هناك القليل من الظلال الرمادية. وهذه الميول من جانب الشخصية TM لرؤية المستقبل فى حاجة لتكرار معايير الماضى، ولرؤية ذلك بطريقة لا غموض بها وغير مشروطة وتقود إلى ما نسميه البحث عن أو محاولة إيجاد مطالب يوتوبية (اليوتوبيا) الخاصة بالشخصية TM، «لن يرضيها شىء أقل من التحقيق الكامل لمعايير الماضى». لهذا السبب تتطلب الشخصية TM أن تحتفظ بيئتها بالنظام والبناء الأفضل. والفوضى وعدم النظام فى بيئة الشخصية TM سببها دائمًا فشل شخصى ومن ثم فإنه لا يمكن قبوله.

وهناك فجوة واضحة بين المطالب اليوتوبية للشخصية TM (اليوتوبيا) وبين الواقع الذى يفتقر إلى الكمال، وبسبب هذه الفجوة التى عادةً ما تزداد اتساعًا وإصرارًا على الوجود، فإن الشخصية TM تكون مصرة على تحقيق مثلها. وقد تتطلب تضحيات جادة

فى الوقت الحالى. ونظرًا لأن الحاضر يحتاج إلى العمل الشاق من أجل المستقبل. فقد تمثل تجربة عيش الحاضر وقتًا صعبًا بدرجة كبيرة وتحتاج إلى كفاح. ولكن هذه الصعوبة وهذا الكفاح تتم معايشتهما باعتباره الثمن الذى يجب أن ندفعه لخلق يوتوبيا المستقبل. وربما نصف المراحل التى يعيشها الشخصية TM باعتبارها تجربة زمنية كالتالى:

١ - الماضى وهو الزمن المثالى.

٢ - الحاضر يؤخذ بثبات وكذلك المستقبل والذى يتطلب مجهودات شاقة قد تقود إلى خيبة الأمل.

٣ - والمستقبل سوف يجسد الماضى المثالى إذا ما كان يكافح بجهد كافٍ(١٣).

وأخيرًا نحب أن نضيف كحقيقة واقعية، أن هناك سمة أخرى عادةً ما ترتبط بفرط المعيارية :Hyper nomia بداية الشخص للاستثارة العاطفية تكون بطيئة عادةً. بمعنى آخر أن المثير الخارجى يحتاج ألا يكون قوياً جدًا أو فجائيًا حتى يثير عواطف قوية لدى هذا الشخص. ومثل هذا الفرد سوف يصبح قلقًا بصورة غير عادية فى مواقف تشتمل موضوعياً على مستويات منخفضة نسبيًا من الخطر. لذلك فإن مثل هذا الشخص يرغب فى أن يعيش فى بيئات تكون فيها الأحداث مألوفة، ويمكن التنبؤ بها وإدارتها مع خلوها من الخطر.

وبعد أن رسمنا مخطط البنية الأساسية للشخصية من نوع الميلانخوليا، نود أن نصف جوانب الحياة اليومية لهذا الشخص مع شىء من الخصوصية أكثر. إن العلاقة بين الشخصية TM وأدوارها الاجتماعية علاقة معقدة. فمن جانب يمكننا بصدق أن نقول إنها تفرط فى توحدها مع أدوارها الاجتماعية. وبالتأكيد أنها ترى نفسها، لنقل مثلاً، كرئيس وزراء شديد الإخلاص أو ناشط سياسى فاعل وزوجة محبة تقف بجوار زوجها لتساعده، وأم شديدة الرعاية لأطفالها ومكرسة لهم وهى ترى نفسها تحقق هذه الأدوار بالكامل. وهى ترى نفسها تعيش بإخلاص هذه المشاعر الملائمة لهذه الأدوار. لكن لديها مشاعر كثيرة أخرى أيضًا لأنها تجاهد بشدة لإنجاز أدوارها. فهى ترى البشر الآخرين وظروف حياتها باعتبارها معوقات. وإخلاصها الكامل لعملها يعوقه ما تراه من عجز وغباء الناس الذين قد تضطر إلى العمل معهم والذين يجب أن تعتمد عليهم. لذلك فإنها تشعر بالإحباط والغضب فى عملها. وهذه المشاعر السلبية تمنعها من الشعور بتجربة السرور والرضا عن اشتراكها فى إنجاح عملها. ولأن زوجها، كما تعتقد، لا يساعد بالقدر الكافى فى رعاية الأطفال، فإنها تشعر بالإجهاد وتعمل بعصبية عندما

تلتقطهم بعد مناسبات مدرسية مثلاً أو تدريبات موسيقية، ومن ثم فإن مشاعر الحب والإخلاص لهم تصبح خفية. ربما تتحمل هذه المرأة هذا الإجهاد والقلق إذا ما كانت تعيش فى مجتمع محلى Community يشهد باستمرار على أدوارها. وإذا ما كانت تُرى بشكل منتظم من جانب هؤلاء المحيطين بها على أنها مجدة فى العمل، وأنها ذكية وصاحبة عمل ناجحة يمكنها أن تتحمل المضايقات الناتجة عن عجز العاملين معها. وإذا ما كانت دائمًا معترفًا بها من جانب أعضاء مجتمعها المحلى باعتبارها أمًا محبة ومخلصة مكرسة لأبنائها، يجب أن تتعايش مع الوظائف التى تستهلك كثيرًا من الوقت والطاقة لرعاية أطفالها. ولكن فى المجتمع الكبير Society لا يكون من المرجح أن تُرى بهذه الطريقة من جانب كثير من الناس. وفى المجتمع الجمعى يرانا الآخرون من الناس من خلال عدسة القيم وهى ليست خاصة بنا. ولأن العاملين معها، لديهم قيم مختلفة فيما يتعلق بالعمل يُرونها على أنها صاحبة العمل الخاص Workaholic، وهى التى تحدد أداء العمل بطريقتها.

وأصدقاؤها ليسوا دائمًا متعاطفين مع مأزقها باعتبارها أمًا مكرسة لأطفالها، لأنهم يرونها امرأة إذا ما أرادت أن تكون ناجحة فى حياتها العملية، فإنه من الحمق أن يكون لديها أطفال أيضًا. ومشكلتها أنه فى المجتمع الجمعى فإن قيمها قد لا تكون هى قيم من حولها من الناس. وعندما تكافح وتناضل من أجل عمل الواجب لكى تحقق قيمها فى الواقع، فإن الآخرين لا يقرون ذلك باستمرار.

وإنه أمر مختلف تمامًا بالنسبة للشخصية TM فى المجتمعات المحلية ولننظر أولاً إلى الوظيفة التى يمكن للشخصية TM أن تؤديها فى المجتمعات المحلية، والتى بدأت فقط تأخذ شكلاً. ومع اهتماماتها بما هو مثالى فإنها ستأخذ الأبنية البازغة فى المجتمع المحلى وتحاول تنظيمها وتنسيقها. وسوف لا تكون مبدعة إلا من خلال تصميمها على إكمال التحكم فى النظام الناشئ. وهى ترى أن قواعد المجتمع المحلى الجديد توضع بصراحة فى مكانها وأن كل الناس يعملون وفقًا لهذه القواعد. بهذه الطريقة الحاسمة فإنها تبنى المجتمع المحلى وهى تأخذ الأبنية التى تبدأ فقط تأخذ شكلاً، والتأكد من أن الناس يتعاملون معها باعتبارها أشياء ثابتة وإلزامية. عادةً ما سيقدر الأعضاء الآخرون فى المجتمع المحلى لها تكريسها جهودها لإنجاح المجتمع المحلى الجديد الذى تعيش به.

ولكن دعنا ننظر مرة ثانية لخبرات وتجارب الشخصية TM فى المجتمع الكبير. كما قررنا سابقًا كيف أن الشخصية TM تجرب بنفسها أنها حاملة للتقاليد، والتى

يعتمد عليها المجتمع للحفاظ على هذه التقاليد. إلا أنه وبسبب الثقافة الجمعية بالنسبة للمجتمعات الكبيرة فإن التقاليد الخاصة، والتى تتوحد معها (فى الواقع توحد زائد) تعتبر واحدة فقط من بين الكثير غيرها. والمعيشة فى المجتمع الكبير تجعل المرأة تواجه قوى متنوعة ومتعددة فى هذا المجتمع وهى ضارة ومعادية لتقاليدها. وهى تتخيل تقاليدها على أنها مهددة من كل الجوانب، من الداخل ومن الخارج. وبالمشاركة فى المجتمع فهى تنغمس فى كفاح مستمر للدفاع عن وتقوية التقاليد فى مواجهة قوى ثقافية معادية. بشدة.

وإذا كان هذا الشخص يعيش فى مجتمع محلى. فإنه سوف يشارك فى معايير أساسية يسلم بها جدلاً الآخرون. وقد تكون قيمها هى التقاليد الوحيدة. ولذلك فإنها سوف تجد مساعدة من الآخرين بسبب حفاظها وتمسكها عن إيمان بهذه التقاليد. وسوف تحظى بالتقدير والاحترام لعملها فى إدارة خدمة الكنيسة وبالنسبة للآخرين الذين يعرفونها ويعجبون بها باعتبارها نائب رئيس وزوجة وأماً، سوف يتعاونون معها أثناء قيامها بواجباتها باعتبارها شمّاسًا فى الكنيسة. وكل عملها الشاق وكل كفاحها الذى لا يتوقف سيكونان معترفًا بهما ومؤكدين على أنه الصواب وأنهما جهد ملحوظ. وبسبب بنيتها الشخصية فإنها سوف لا تطلب لنفسها ما هو أقل من وصولها إلى أعلى الإنجازات، ولكن مثل هذا الإنجاز العالى سوف يعترف به المجتمع وسوف ينال الاستحسان والتشجيع. إن توحدها الزائد بالأدوار الاجتماعية المنوطة بها يجعلها تبرز باعتبارها قائداً.

وإذا ما كانت الصفات الشخصية للشخصية TM تجعل لديها قابلية مرضية للاكتئاب. عندما تكون الظروف المفاجئة شديدة بما فيه الكفاية فمن المرجح سقوط هذا الشخص فى الاكتئاب. ويمكن أن تصبح هذه الظروف المفاجئة شديدة القسوة فى المجتمع، وبسبب تعددية العلاقات التى يعيشها الناس فى المجتمعات الحديثة يفترض أن تكون للمرأة أدوار اجتماعية كثيرة.

وربما تؤدى هذه الأدوار على نحو صناعى فى عالم اجتماعى ليس فقط يرفض تقديرها، ولكن أيضًا يتجاهل القيم التى تراها عزيزة وغالية من وجهة نظرها. ربما تستطيع فى النهاية أن تصل إلى النقطة التى قد لا نستطيع القيام بها جميعًا وتدخل فى انهيار سيكولوجى. فإذا ما فعلت ذلك فسوف تعيش بنفسها باعتبارها شخصًا فاشلا. بعبارة أخرى فإنها ستوجه اللوم لنفسها لعدم قدرتها. ورؤيتها لنفسها باعتبارها سيدة أعمال فاشلة وزوجة غير ملائمة وأماً بلا قيمة. والآن ترى نفسها فى حالة فشل كامل فى أداء كل أدوارها. مثل هذه الصورة الذاتية شائعة فى حالة الإحباط إذا استمرت ونمت بشدة. وهذا النوع من الإحباط ربما يدفع أكثر إلى الانتحار.

نموذج الشخصية السوسيوباتية

نموذج الشخصية الذى سوف نتناوله بالنقاش الآن يعرف بعدة أسماء: فهى سيكوباتية أو سوسيوباتية أو شخصية غير اجتماعية. وسوف نستخدم مصطلح أو اسم السوسيوبات لأنها تعبر عن ما نراه خاصية مركزية لهذا النموذج من الأشخاص. وفى كثير من الحالات تثبت شخصية السوسيوباتيك على أنها على عكس النموذج السابق أو نموذج الميلانخوليا. ويمكن تميز الشخصية السوسيوباتية باعتبارها تراجعًا فى المعيارية "Hyponomic". والشخص السوسيوباتى هو الشخص الذى يستطيع أن يتفاعل مع السلوك المحدد للدور الاجتماعى بكفاءة بينما يحتفظ بمسافة ذاتية قصوى من الدور. وفى أداء الدور الاجتماعى نجد الشخص السوسيوباتى مقنعًا تمامًا للآخرين، وسوف يعتقد الآخرون بإخلاصه فى أداء الدور الاجتماعى. لكن الشخص السوسيوباتى نفسه لا يشعر بأى أحوال ذاتية مناسبة للدور. وفى الحقيقة أنه يؤدى الدور فقط بعيدًا عن مصالح الغير الذين يعتبرون مرجعية له ومعاملة الأشخاص الآخرين له تخدم مصالحه الشخصية.

والشخص السوسيوباتى يمكن أن يكون مدركًا على نحو متطرف لخبرات الآخرين. ولكن هذا الوعى بالآخرين يكاد يكون معرفياً فى جملته وليس عاطفياً أو انفعالياً بالمرة. وعلاقة السوسيوباتى بذاته تهيمن على أى ارتباطات عاطفية بالآخرين. ومن ثم فإن المعيار الطب نفسى يشير إلى الأشخاص السوسيوباتيك باعتبارهم «غير قادرين على الحب»[١٤]. وهذا الفهم والإدراك المعرفى للحياة العقلية للآخرين على أية حال يسمحان للشخص السوسيوباتى أن يعرف كيف يتعامل معهم بشكل كفء. ومن إحدى الطرق التى كانت سائدة من قبل التى يعايش فيها الآخرون من الناس الشخص السوسيوباتى هى جاذبية شخصيته[١٥].

والمسافة الذاتية بين الشخص السوسيوباتى والمعايير الاجتماعية تظهر فى عجزه عن الشعور بالذنب أو تأنيب الضمير أو الخجل - أو أى مشاعر أخلاقية - لانتهاكاته للنومات أو القيم والمعايير الاجتماعية[١٦]. وهذا الشخص يبدو كأنه «بدون ضمير»[١٧]. إلا أنه، وكما أشرنا. فإن الناس الآخرين ينخدعون take in بقوة بخروج الشخص السوسيوباتى عن الامتثال للنومات الاجتماعية.

والشخص السوسيوباتى يعيش فى الحاضر إلى حد كبير. وهو أو هى لا تشعر بأى روابط أو جذور فى الماضى. ولا يشعر بأى واجبات نحو المستقبل. ومن ثم فإن

الخاصية المعيارية لهذا الشخص باعتباره غير قادر على اتباع أى خطة لحياته. وهذا الافتقار إلى أى اتصال بماضيه الخاص هو ما يظهر أيضًا بوضوح فى عدم قدرة هذا الشخص على التعلم من تجاربه(١٨).

وبداية الشخص السوسيوباتى نحو الإثارة الانفعالية تعتبر عالية بشكل غير عادى. بعبارة أخرى: إن المؤثرات الخارجية يجب أن تكون قوية بشكل غير عادى أو حادة حتى تثير العواطف والانفعالات لدى هذا الشخص. ونتيجة لذلك فإنه يضع نفسه على نحو متكرر فى مواقف سوف تحدث فيها مستويات غير عادية من الإثارة. وبالمقارنة مع الناس الآخرين، فإن هذا الشخص سوف يبدو باحثًا عن كل ما هو مثير، ويلقى نفسه فى الخطر لدرجة غير عادية وإلى درجة كبيرة من الخطر.

ومسافة الدور الدائمة تمتزج مع درجة عالية من بدء الإثارة الانفعالية للشخص السوسيوباتى ليقود فى النهاية إلى مشاكل مع الآخرين. وبسبب حد الإثارة المتطرفة لديه فإن السوسيوباتى يمكن أن يمتثل لمتطلبات النومات الاجتماعية لمدة طويلة. وبعد قيامه بسلوك دور مناسب لفترة معينة من الوقت. فإن الشخص السوسيوباتى ينمو لديه شعور لا يحتمل من الضجر والملل. وحتى يشعر بشئىءما فإن الشخص السوسيوباتى سوف ينتهك عن عمد النومات الاجتماعية (المعايير والقيم) ومن ثم يغضب ويربك الناس الآخرين، وفى وسط صراعه مع الآخرين وتوتره الذى يسببه انتهاك المعايير، فإن الشخص السوسيوباتى يمكن للحظة أن يشعر بشىء ما. وهذا يحث على انتهاك المعايير الاجتماعية بدون مراجعة داخلية بسبب الانفصال الانفعالى للشخص عن المعايير. ويمكن للشخص السوسيوباتى أن يتحرك فى المجتمع. وأن يستمر إذا ما أصبح هذا الصراع الداخلى حادًا. ولأنه لا يشعر بأى صلة بالأدوار التى يلعبها يمكنه أن يخفى بعض الأدوار القديمة ويفترض أدوارًا جديدة بدون صعوبة. ويمكنه أن يغير ما هو عليه، بمعنى أنه يمكنك القول إنه يستطيع تغيير ما هو عليه وفقًا للشخصية التى يمثلها لدى الآخرين. ويمكن حتى أن يشتغل بمهنة جديدة وأن يتزوج زوجة جديدة، وأن يكون لديه أطفال، وأن يرتبط بأنواع مختلفة من الصحبة. ويمكنه أن يعيد خلق وتجديد نفسه حتى تتلاءم مع الظروف الجديدة التى يجد نفسه فيها. وعندما يجد نفسه فى ظروف جديدة صعبة بالنسبة له وبسبب كونه يسلك سلوكًا غير اجتماعى يمكنه فى الحال أن يترك كل شىء ويتحرك تاركًا مَن وراءه بدون أى شعور بوخز الضمير أو أسف أو ذنب بسبب التراجع المعيارى hyponomia الذى تحدثنا عنه. وكل هذه التغيرات بالنسبة له مجرد أُمور سطحية.

ويستمتع السوسيوباتى بالوجود فى المجتمع الكبير Society، وهو ما يميزه عن نموذج الميلانخوليا. والشخص السوسيوباتى لا يشعر بأنه مقيد بالمعايير الاجتماعية. ولكنه فى المجتمع الكبير يكون الانحراف عن هذه المعايير أقل سهولة فى كشفه. ويستطيع السوسيوباتى التظاهر ولو على الأقل لفترة من الوقت بأنه ممتثل وملتزم بهذه المعايير الاجتماعية، ومع التحولات الكثيرة فى العلاقات داخل المجتمع يمكن أن يستمر الفرق بين الحقيقة والتظاهر غير ملحوظ. وأخيرًا مع تغير القيم الاجتماعية. فإن الشخص السوسيوباتى والذى لا يحرص على أى التزام شخصى بأى قيمة اجتماعية يمكنه أن يتغير مع هذه التغيرات. ويستطيع بذلك أن يخلق لنفسه شخصية أخرى حتى يكون متماشيًا مع أو حتى يقود الموجه إلى المستقبل. وهذه القدرة على التغير مع الزمن أو حتى لا يكون من هؤلاء الذين يشكلون جبهة لمحاربة هذا التغير. يستطيع فى مجتمع غير مستقر أن يؤثر فى الآخرين ويترك انطباعًا فيهم. وعلى النقيض من ذلك نموذج الشخصية TM يشعر بقوة التقيد والالتزام بقيم الماضى. ويعقب ذلك فإن الشخص سوف يترك وحده مع التغير فى القيم الاجتماعية. وهو يكافح للحفاظ على هذه القيم الماضية. أما الشخص الـ TM فهو يعمل دون كلل على تحقيق المثل، التى لم يعد الآخرون يقدّرونها. ومع قناعتها على ما هى عليه بأن هذه لا تزال تمثل القيم الحقيقية. فإنها ستعمل حتى بكل قوتها لمنع صرف النظر عنها كلية.

أما الشخص السوسيوباتى. فليس لديه أى التزام بالماضى، ولا حتى ماضيه هو نفسه الشخصى. إذا ما كانت عملية خلق شخصية جديدة يخدم مصالحه «فهو رجل الساعة» إذا ما كانت مصالحه تقتضى ذلك. ويجد الشخص السوسيوباتى صعوبة كبير فى العيش فى المجتمع المحلى، ومن المرجح أنه سيصبح فى أعين الناس فى المجتمع المحلى منحرفًا على نحو لا يمكن احتماله. ومن هنا فإنه إذا ظل فى هذا المجتمع المحلى، فإنه سيصبح حديث المدينة السكير الذى لا يفيق. وللمجتمعات المحلية بعض الوظائف بالنسبة للشخص السوسيوباتى ليقوم بأدائها. يمكنه مثلاً أن يلعب دور الحامى بمعنى أن يكون جنديًا أو رجل شرطة، لأنه يتحمل طبيعة هذا العمل ويثير هوى فى نفسه. وباعتباره رجل شرطة سوف يكون الشخص الخارجى باعتباره شرطياً. بمعنى رجل الشرطة الذى ينتهك حتى قواعد قوة الشرطة. ولكن فى المجتمع الصغير الحقيقى والمستقر فإن هذا الشخص من المرجح أنه سينتهك المعايير الاجتماعية لأبعد درجة حتى إنه لا يترك مجالاً لتسامح الآخرين.

ومن هنا فإنه عندما يأتى وقت لتحرك هذا الشخص فإنه يستطيع احتمالاً. وليس ببساطة أن ينتقل إلى جيرة أخرى وأن يغير حرفته وأن يتزوج زوجة جديدة، وأن يقوم

بحياة مختلفة. وفى المجتمع المحلى لا يوجد مكان «جديد» له ليذهب إليه ويكون شخصًا آخر. وسوف يكون عليه ترك المجتمع المحلى. وفى الولايات المتحدة خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر كان عليه أن يتوجه نحو الغرب، وأن يصبح واحداً من حملة المسدسات سواء أكان مأمورًا للمدينة أم خارجًا على القانون، وفى الولايات المتحدة عليه أن يتوجه إلى المدينة.

وبالتأكيد أن نوع الرجل الذى يصوره نموذجنا المثالى يمثل حالة متطرفة. يمكننا أن نتخيل عدة أنواع من الشخصيات التى تشبه أساسًا هذا الرجل، ولكن لا تكون فيه دفعة تراجع المعيارية بهذه القوة. وهؤلاء البشر أيضًا لا يتوحدون هم أنفسهم بالأدوار التى يؤدونها فى المجتمع. لهذا السبب يجدون أن من الأسهل عليهم أن يعيشوا فى المجتمع الكبير والذى ينزع إلى أن يضع أقل متطلبات لأداء الدور الاجتماعى، ويجب أن يؤدى المرء سلوكيات الدور الذى يقوم به بشكل علنى وصريح، ولكن لا يحتاج المرء بالضرورة أن تكون لديه تجارب ذاتية ملائمة للدور. وفى المجتمع الكبير تكون المسافة التى لا يمكن تخطيها بين ذات السوسيوباتى والأدوار التى يقوم بها لا تحتاج الكشف عنها أو الاهتمام بها.

ونود أن نذكر سببًا إضافياً آخر والتى تجعل الشخص السوسيوباتى لديه صعوبة كبيرة فى العيش فى المجتمع المحلى، وهو أن الوجود فى المجتمع المحلى قد يكون تجربة يعيشها هذا الشخص باعتبارها نوعًا من الضجر الذى لا يطاق. وذلك بسبب البساطة وروتينية المعيشة فى المجتمع المحلى حيث الأيام متشابهة. إذا ما تمت مقارنتها بالتعقد والتنوع فى حياة المجتمع الكبير. وسوف يجد الشخص السوسيوباتى الحياة فى المجتمع الكبير أكثر تشويقًا وأكثر إثارة.

الخاتمة

هناك بالطبع أناس ممن لديهم مرونة داخلية أو حرية فى التوحد مع الأدوار مع الاحتفاظ بالبقاء على مسافة عقلية منها. وهم يعيشون حالة من الرضا فى التوحد أنفسهم مع أدوارهم كأب وزوج ومدرب كرة قدم. ومثل هؤلاء الأشخاص يحتاجون إلى العيش فى مجتمعات صغيرة. وهم يحتاجون إلى الحفاظ على مسافة من أدوارهم عندما يكون أداء الدور محبط بشكل مستمر أو مجرد أنه لا يمكن إنجازه بالكامل. والأكثر من ذلك أنهم يقدرون الحرية التى تجىء مع تنوع الفرص فى المجتمع الكبير. حتى إنهم فى بعض الأحيان يستمتعون بهذه الغفلية التى يوفرها المجتمع الكبير.

إلا أن الشخصيات تقع فى مكان ما بطول أطياف هذه النماذج التى وصفناها. وهم عندما يفعلون ذلك لا يكون المجتمع المحلى خيرًا محضًا. تمامًا كما أن الحياة فى المجتمع الكبير يمكن أن يثبت أنها مدمرة.

هوامش الفصل الثانى عشر

١ - انظر أميتاى أتيرونى: الفكر المجتمعى الجديد:
New Communitarian Thinking Persons, Virtues, Institutions, and Communities (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995).

أميتاى أنيزونى: القارئ المجتمعى الأساسى،
The Essential Communitarian Reader (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998).

٢ - بيتر. ل. بيرجر وتوماس لوكمان، التصور الاجتماعى للواقع،
The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (Garden City, NY: Doubleday, 1966).

٣ - انظر أرون جيرويتش مواجهات إنسانية فى العالم الاجتماعى الذى ترجمه إلى الإنجليزية فريد كريستين،
Human Encounters in the Social World (Duquesne University Press, 1979).

٤ - انظر بيتر. ل. بيرجر مواجهة التحديث جولات فى المجتمع والسياسة والدين.
Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion (New York: Basic Books, 1977).

٥ - انظر بيرجر ولوكمان التصور الاجتماعى للواقعن.
The Social Construction of Reality.

٦ - انظر برجر مواجهة التحديث. بيتر ل. بيرجر وتوماس لوكمان الحداثة. الجمعية. وأزمات المعنى.
Facing Up to Modernity: Peter L. Beger and Thomas Luckmann, Modernity. Pluralism and the Crisis of Meaning (Gutersloh: Bertelsmann Foundation, 1995).

7 - Kraus Sozialverhalten und psy chose Marisch. Depressiver.

8 - See Hubertus Tellenbach, Melancholy: History of the Problem, Endogeneity, Typology, Pathogensis, Clincial Considerations, trans. Erling Eng (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1980): Alfred Kraus, Sozialverhalten und Psy chose Manisch Depressiver (Stuttgart: Ferdinand Enke Verlage, 1977).

9 - Derlev Von Zerssen, "Zur Pramorbiden Personlichkeit des Melancholikers", in C. Mundt, P. Fiedler, H. Lang, and A. Kraus, eds., Depressionkonzepte heute (Berlin: Springer ذVerlag, 1991), pp. 76 - 94.

10 - Michael. Schwartz and Osborne Wiggins, "Pathological Selves", in Dan Zahavi, ed., Exploring the Self (Hphladelphia: John Benjamins, 2000), pp. 257 - 77.

11 - Ibid.

12 - See Kraus, Sozialverhalten und Psychose Manisch - Depressiver.

13 - See Schwartz and Wiggisn, "Pathological Selves".

١٤ - انظر هيرفى كليكلى قناع القداسة: محاولة لتوضيح بعض المسائل حول ما يسمى الشخصية السيكوباتية.

The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues about the So Called Psychopathic Personality (Augusta, GA: Emily S. Cleckley, 1988).

دونالد. ديليو. أولاد سيئون ورجال. مواجهة اضطراب الشخصية غير الاجتماعية.

Bad Boys, Bad Men: Confronting Antisocial Personality Disorder (New York: Oxford University Press, 1999).

15 - Ibid.

16 - See Black, Bad Boys, Bad Men.

١٧ - انظر روبرت د. هير. بلا وعى: العالم المضطرب للسيكوباتى بيننا.

Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths among Us (New York: Guilford, 1993).

١٨ - انظر كليكلى: قناع القداسة. السود. أولاد سيئون ورجال سيئون.

The Mask of Sanity: Black, Bad Boys, Bad Men.

الجزء الثالث

المجتمع والثقافة والتعليم

الفصل الثالث عشر
دور الفن فى استدامة المجتمعات

مارسيا مولدر إيتون

هناك ادعاءات كثيرة حول قوة الفنون، وكما يدل عنوان فصلى هذا فإن واحدة من الأشياء التى أؤمن بها وهى أن الفن يمكن أن يقوم بها هو الإسهام فى الظروف المطلوبة لقدرة المجتمعات على الاستدامة. ولكنى أيضًا أود أن أُنبه القارئ إلى بعض القيود على القيام بذلك، وأن هناك ادعاءات أخرى حول قوة الفن، فى عصر يتسم بالغلو hyperbole، فهذا يستدعى المجاهرة والإقرار. لهذا السبب اخترت أن أبدأ بالاهتمام بحديث للسيد إيفانز موير مدير معهد مينابوليس للفنون. فى بداية عام ١٩٩٨، وهو مكتوب بوضوح وبصياغة تدخل القلب حول كثير من المزاعم التى صدرت عمومًا حول قوة الفنون. والمناسبة التى قيلت فيها هذه الكلمة هى افتتاح رئاسة بلدية مينابوليس والاحتفال بها، مما يجعل من الطبيعى للمتحدث أن يؤكد على دور الفنون فى بناء المجتمع المحلى، جاعلاً إياها (الكلمة) مفيدة بشكل خاص للغرض من هذا الفصل.

بدأ موير بالتنويه والاتفاق مع المزاعم الخاصة بهؤلاء الأشخاص الذين دعموا إنشاء المؤسسات الثقافية والفنية (المكتبات العامة والمتاحف وقاعات الموسيقى.. إلخ إلخ) فى أمريكا فى القرن التاسع عشر. وقد زعموا أن الفنون ترتقى بالإنسان وتجعله أكثر إنسانية وتعلمه وتنقيه وتجعله أكثر نبلاً، وبشكل عام تجعل هؤلاء المتصلين بالفن بشرًا أفضل ومواطنين صالحين.

ومزاعم موير، كما اعترف، تتماشى بقوة مع هذا التراث. وإليك ما أكد أن الفنون تستطيع أن تفعله:

١ - من خلال التعبير عن أهم القيم عند الناس. يربط الفن الناس بالطبيعة والتاريخ ويربطهم كلا منهم بالآخر.

٢ - تجسد الفنون وتعبر عن المعتقدات الدينية والأساطير الأساسية والأخلاق المدنية.

٣ - ومن خلال تجسيد العناصر الإنسانية، فإن الفنون تسمح للأشخاص أن يفهموا أنفسهم والآخرين بشكل أفضل (كلمة أفضل تجعل المرء يفترض أكثر مما كنا سنفعله بدون الفنون والاندماج أكثر فى الفنون).

٤ - تستطيع الفنون توحيد المدن الأمريكية المتنوعة على أساس ثقافى.

٥ - الفنون هى أفضل طريقة لتحقيق روابط الاتصال، والفهم، والاحترام.

٦ - يمكن للفنون أن تحسن الإنجازات الأكاديمية.

فى نهاية هذا الحديث، زعم موير أنه زقد بيّن أن الفنون يمكنها أن تكون الوسائل الأكثر تأثيرًا فى توحيد صفوف سكاننا المتنوعين، وأن تساعد أبناءنا على أن يكونوا طلابًا أفضل، ومواطنين أفضل وصناع مستقبل أفضل[١].

وأعتقد أنه لم يعرض أيًا من ذلك أو يبيّنه. بمعنى إعطائنا الدليل أو الإثبات الذى يبحث عنه الفلاسفة. ولكن الأدعى أنه ببساطة قد أعطانا سلسلة من الادعاءات والمزاعم. وللأسف أن هذا حقيقى ويصدق أيضًا على كثير من أنصار الفن. فإيليوت إزنار هو واحد من أشهر معلمى الفن فى الولايات المتحدة يناقش هذا الميل فى ورقته «هل الخبرة فى الفنون تزيد أو ترتقى بالإنجازات الأكاديمية للفرد؟» وقد كانت إجابته هو أنه لم يثبت ذلك، وأن ما تم فى الواقع من بحث جاد فى هذه المسألة لم يدّع الإجابة بالإيجاب، ولم يثبت بشكل مؤكد، على سبيل المثال، أن مناهج الفنون تزيد من درجات الرياضيات أو القراءة أو حتى تخدم فى إبقاء بعض الطلبة من التسرب من المدارس العليا. زلا أستطيع أن أساعد فى ذلك ولكنى أعجب إذا ما ادعينا أحيانًا أكثر من ذلك، وهو ما يثير قلقه[٢]. وكانت تعليقاته على البحث الذى تم بين ١٩٨٦ و١٩٩٦ تبرر اهتمامه. «فى هذه اللحظة لا أستطيع أن أجد دليلاً جيدًا على (نقل إنجازات فصول دراسة الفنون إلى الأنظمة الفكرية الأخرى). وهذا يحدث إذا ما كان ما نعتبره دليلاً يعتبر أكثر من تقارير تعد من النوادر والطرائف التى صممت لغرض التأييد والدفاع»[٣].

إن اهتمامات إزنار، التى أشاركه فيها، وثيقة الصلة بشكل مباشر بوجهة النظر التى عبر عنها موير فى الدعوى السادسة، وأخشى أن تكون هذه الاهتمامات تنطبق على

الخمسة الأخرى بنفس القدر. ولنبدأ من الكثير منها المبالغ فيه. هل الفنون أفضل أو هى الطريقة الأكثر تأثيرًا فى التعبير عن القيم أو فى توحيد المجتمعات المتنوعة؟ لقد سمعت أناسا (الحاكم السابق لمنيسوتا على سبيل المثال) يعطون هذا الدور للرياضة، وفى الحقيقة من المشوق للغاية أن نستبدل البيسبول بالفنون فى مزاعم موير.

(ويمكن بالطبع للمرء أن يراجع هذه المزاعم بالنسبة للرياضة التى لها شعبية أكثر فى البلدان الأخرى). إن البيسبول تعبر بالتأكيد عن قيم أمريكية أساسية. وهى تربط الناس بالتاريخ وببعضهم بعضًا وهى على الأقل فى بعض الأماكن حيث لا تزال تلعب فى العراء وتربط الناس بالطبيعة. ومن الواضح أن القيم الروحية والأخلاق المدنية يتم التعبير عنها أيضًا. إن لعب الرياضات المختلفة يعد أكثر أهمية (أو على الأقل من المفترض أنه سيكون أكثر أهمية) من النجاح الفردى. «لقد خلق الناس جميعًا متساوين وهم متساوون أمام القانون (باستثناء ما يمكن أن نفترضه فى قاعدة تعيين الضارب فى لعبة البيسبول) » ولكن الأخذ فى الاعتبار كل مسائل العدالة المصاحبة لهذا المبدأ والتوترات بين عدالة التوزيع واختلاف توزيع الجوائز الذى يقوم على المزايا المختلفة موجودة أيضًا.

لا أحد يحصل على أكثر من ثلاث ضربات، ولكن الناس ذوى الدرجات الأكثر من حيث التوافق الأفضل بين اليدين والعينين والتنسيق بينهما هم الذين يحرزون السباق أكثر ويكونون معروفين أكثر من غيرهم. وربما لا تعبر لعبة البيسبول عن أساطيرنا الأساسية (وأترك ذلك للقارئ ليتضح له كيف يجب أن يكون ذلك)، ولكن هذه (اللعبة) توحد بين المجتمعات المحلية المتنوعة. والقليل من الفنانين تفوقوا على جاكى روبنسون فى هذا الحساب .Scoreإذ يمكن أن تكون للعبة البيسبول أفضالها أيضًا فيما يتعلق بتعزيز الاتصالات، فى اعتقادى، وكذلك الفهم والاحترام. ومن المؤكد أنه من الأمور القابلة للنقاش أن الفن حافظ على كثير من الطلاب من نتائج التوقف عن مواصلة الدراسة فى المدرسة الثانوية لأنهم كانوا يحضرون فصول تدريس الفن.

وفى الحقيقة، إن الادعاءات والمزاعم الخاصة بالفن يمكن تعميمها أيضًا على نطاق واسع من الأنشطة الإنسانية بدءًا من زقتال الديوكسفى جزيرة بال(٤)، حتى الحرب العالمية الثانية والتعامل مع ظاهرة النينيو .El Nino ويلاحظ إزنار وبحق، أن ما نحتاج إليه هو نظرية تربط الفنون بالتأثيرات المنتظر أن تحدثها. ما نحتاجه هو تفسير أو شرح حول ما الشىء الذى يجعل الفن يسهم إن أمكن فى استدامة المجتمعات؟

وإزنار يدعو إلى إجراء بحثًا إمبريقيًا. وهو بالفعل شئ مطلوب، ولكننا نحتاج أيضًا إلى أسس نظرية وآمل أن أبدأ فى ذلك هنا فى هذا الفصل. وهذا يتطلب بالطبع أن أقول ماذا أقصد من مصطلحى الفن والمجتمع وكنت فى مكان آخر قد عرضت تقريرًا مفصلاً عن نظريتى فى الفن. لذلك سوف أضع تعريفات رئيسية فقط هنا:

إن X هو عمل الفن إذا وفقط إذا كان X شيئًا من صنع الإنسان وإذا عومل X من الناحية الجمالية بطرق مناسبة، بمعنى أن يتم التعامل معه بهذه الطريقة، حتى إن الشخص الذى يكون فصيحًا فى ثقافة ما يقود ذلك بشكل مباشر إلى الخواص الحقيقية لـ X التى تعتبر جديرة بهذا الاهتمام (الإدراك والتأمل) داخل هذه الثقافة.

عندما تكون لدى شخص ما تجربة جمالية نتيجة لحضوره إلى العمل الفنى، فإنه أو أنها سوف يدرك أن سبب هذه التجربة هو الخواص الجوهرية أو مجموعة من الخواص الجوهرية لـ X التى تعتبر جديرة بالاهتمام داخل هذه الثقافة.

وباستخدام كلمة «جوهرى» أو أساسى فإننى أشير إلى الخواص اللازمة لفحص موضوع ما بشكل مباشر أو حدث حتى أتحقق من أن الادعاء بأن هذا الموضوع أو الحدث لديه هذه الخواص. يجب أن ينظر المرء إلى لوحة ليعرف ما إذا كانت الألوان متناسقة، ويجب أن يستمع إلى سوناتا (لحنًا موسيقياً لآلة مفردة) حتى يعرف أنها موحدة(٥).

لقد تم تعريف «المجتمع المحلى: Community » بعدة طرق وفيرة، كما أن الباحثين أيضًا قدموا النظريات التى تحلل وتفرع الفكرة، مميزين المجتمعات السياسة عن المجتمعات الدينية، والمجتمعات التى تخدم الأسرة والمجتمعات التى تخدم السوق، والمجتمعات الصحية من المجتمعات المريضة، المجتمعات التطوعية من المجتمعات الإلزامية، المجتمعات الحرة من تلك غير الحرة. ولا أريد آن أضيف نظرية أخرى عن المجتمع فى حد ذاته. ولكنى أريد التركيز على مظهر واحد فى بعض المجتمعات الذى يسهم، وهو ما سوف أفترضه فى استدامتها. وهذا المظهر الذى سوف أحاول أن أوضحه، يمكن أن يتكامل مع نظريتى فى الفن بطريقة تجعل التفسير الذى حث عليه إزنار هو الخطوة التالية. وذلك لأننى سوف أعرض إجابة عن هذا السؤال. ماذا عن الفن الذى يعد صاحب دور فى استدامة المجتمعات؟

(وعلينا أن نضع فى أذهاننا أن هذا ادعاء أكثر تواضعًا عما يثار عادةً من ادعاءات. وأدعى ببساطة أن الفن أحيانًا وبوسيلة ما يلعب هذا الدور حصريًا. والرياضة والحروب

والكوارث الطبيعية يمكنها أن تلعب نفس هذا الدور أيضًا). وإسهام الفن شديد الخصوصية حيث إن طبيعة الفن تجعله عندما يلعب دورًا إيجابياً فى استدامة المجتمع، فهو يفعل ذلك بطرقه الخاصة والفريدة.

وأزعم أن الفن يصنع نوعًا خاصًا من الإسهام فى واحدة من الملامح الضرورية لاستدامة المجتمعات. فى المجتمع المستدام بهذا الشكل يكون لدى الأعضاء الأفراد وعى وإدراك بالأعضاء الآخرين ويأخذون على عاتقهم بعض المسئولية نحو رفاهيتهم "Well being"(٦).

ولقد تمت إراقة قدر لا بأس به من الدماء الفلسفية حول ما يشكل رفاهية للبشر لذلك فإن استقرار المسائل المثيرة للجدل والعداء، التى ظهرت طوال الطريق وتتخطى نطاق هذا الفصل (ولا أعنى قدراتى). وأعول وأعتمد على حدس القراء هنا، ببعض الثقة فى أن ما سوف أقوله لن يوقعهم فى تناقضات. وإذا حدث ذلك، فإن الخطاب حول الرفاهية الذى أمكن لى تقديمه هنا لن يجدى فتيلاً. كما أن أفكار تحمل بعض المسئولية عن الآخرين من هؤلاء الذين يهتم بهم المرء يستحق أيضًا اهتمامًا أكثر مما أعرضه هنا. فإن قدرًا موجزًا من التفكير حول ما يحدث عندما تظهر إلى الوجود المجتمعات كبرت أم صغرت طال استمرارها أم قصر، سوف يكون كافيًا.

ولقد ساعدنى مفهوم إيرفنج جوفمان حول الجماعة البؤرية Focus Group فى أن آخذ فى الاعتبار ذلك الذى يجعل مجرد تجمع عدد من الأفراد يتحولون ويصبحون مجتمعًا، وكيف أن النشاط الفنى يحوّل تجمعًا من الناس إلى جماعة بؤرية. ويرى جوفمان أن الألعاب توفر دراسة حالة تساعد فى هذا الصدد.

وهو يقدم تحليلاً مفصلاً للظروف التى تعمل فى حالة ألعاب الطاولة Board games على سبيل المثال، حيث يتحول اللاعبون إلى جماعة ذات تركيز مشترك. وهناك عدة أشياء تعد فاعلة عندما نشترك فى ألعاب الطاولة، وهى أيضًا كذلك عند لعب البسيبول. وبالتأكيد تكون أكثر أهمية فى مجال الفن(٧). ولكن الأكثر أهمية من تحديد قواعد معينة فى هذه العملية، هو ما وصفه جوفمان بما يحدث عندما يقوم الناس بما هو مطلوب منهم عند لعب لعبة ما، وبذلك يصبحون جماعة بؤرية. والانخراط فى نشاط مشترك ينتج عنه أن يصبح كل فرد «جزءًا متكاملا فى الموقف الذى يستقر عليه والمعرض له، فتنصهر شخصيته فيما يواجهه»(٨)، ويتلو ذلك أن يصبح هذا النشاط مستقرًا أو كما أحب أن أصفه مستدامًا أو قابلا للاستدامة على الأقل. ويقول جوفمان: إنه فى الجماعات البؤرية تقوم وظيفة الشعور بالنشاط والخفة بالحفاظ على الأشياء

مستمرة[٩]. وفى الألعاب يحتاج ذلك إلى تجنيد عناصر جديدة يليها تحديد المكان الحقيقى للموارد. وتحتاج أيضًا مستوى معينًا من المشاركة والمحافظة على المصلحة، ومن الأمور الأساسية أن يظل المشاركون فى حالة من الطمأنينة والراحة. وحتى تكون فى راحة فى موقف، ومعناه أن يكون دخولك إلى المباراة من خلال توليد معانٍ (للنشاطات) والاستقرار، أما أن تكون فى حالة سيئة معناه أن الشخص لا يدركه الواقع المباشر، وأن المرء يفتقد إلى إدراك الآخرين له[١٠].

هل الفن لديه القدرة والتأثير لخلق جماعات بؤرية بهذا المعنى؟

أعتقد أن الإجابة بوضوح «نعم». إن عشاق باخ أو سبايسى جيرلز. قد يحصلون باعتبارهم أفرادًا على المتعة من الأغانى التى يسمعونها فى غرفهم الخاصة. ولكن بالنسبة لمعظم الناس هناك إحساس بالاتصال مع الآخرين الذين يحصلون على متعة مشابهة. وهذا فى حد ذاته يولد نوعًا آخر من المتعة الخاصة. وقد أظهر التاريخ أن عشاق باخ من المرجح أنهم تشكلوا من خلال وظائف الشعور بالخفة والنشاط. أكثر من تلك الخاصة بمجموعات موسيقى البوب. والأكثر احتمالاً أن تشعر معها بالمتعة لفترة طويلة نوعًا من الزمن. وبالتأكيد أن الفن يوفر مناسبات تصبح مليئة بالمعانى. وعندما يترك الأفراد فى حالة من الفتور Cold بسبب بعض الأعمال الفنية. فمن المستحيل أن يكونوا فى حالة من «اليسر» التى تجعلهم يدركون الحقائق التى يبدو أنها تسحر الآخرين.

ولكن كيف يعمل النشاط الفنى لخلق جماعة بؤرية من النوع الذى قد أو يمكن أن يصبح مجتمعًا؟ تخيل تجمعًا من الأفراد الذين لا يركزون على شىء مشترك، كيف يحولهم الفن إلى جماعة بؤرية وصولاً بعد ذلك إلى تكوين مجتمع ما؟ إن وصفى للمجتمع يتطلب وعيًا بالآخرين وإحساسًا بالمسئولية عن وصولهم إلى الرفاهية. هناك نوعان من النشاط تم الاعتراف بهما فعلاً من الأنشطة الفنية (الإبداع والتأمل) مما يمكن أن يسهم فى خلق مجموعات بؤرية.

فالإبداع، هو ببساطة ما يصنعه الفنانون.أما التأمل فأعنى به كل ما يشتمل عليه نطاق واسع من الأشياء يقوم بها المشاهدون منها الإدراك الحسى والشعور والاستجابة والوصف والتقييم والعرض واتخاذ قرارات بشراء هذا العمل الفنى .. إلخ إلخ. (كل هذه الأشياء بالطبع تدفع المرء إلى نقاش أبعد ومرة ثانية أعول على حدس القارئ وبدهياته). ربما تكون هناك بعض المناسبات عن إبداع فنى. والتى يكون فيها الصانع أو الفنان غير عابئ بالمشاهدين. ولكن هذه الحالات فريدة على أية حال بما أننى مهتم

بالدور الذى يمكن للفن أن يلعبه فى إنتاج مجتمعات مستدامة. ويكفى الادعاء أنه فى بعض الأحيان نجد الفنانين على وعى واهتمام بالمشاهدين المحتملين والمتأملين لهذا العمل. (وسوف أوضح أكثر فى أجزاء تالية عن الطرق التى تجعلك تفشل عن أن تكون واعيًا بكفاية بالمشاهدين الأوسع والاهتمام بذلك والذى كان عاملاً مسببًا للخلاف فى المجتمع المعاصر، والذى يكون هدامًا أكثر منه بناء). إذا أبدع عضو من تجمع من الأفراد شيئًا ما مع وعى الأعضاء الآخرين فى المجتمع، فإن هذه أول خطوة يتم اتخاذها باتجاه جعل من الممكن للمجتمع أن يتركز بوصفه جماعة. وإذا ما تحمل المبدع أيضًا مسئولية ما هو صالح للجماعة، مركزًا على عرض ما تم صنعه بطريقة تصهر خبرات الآخرين وتنتج شعورًا بالمتعة أو تولد التضامن (كما وصفها جوفمان، فهى تولد العلائقية والقرب النفسى والاحترام المتبادل)[11]. وهذا ظرف ضرورى آخر يقابله المجتمع. ولا يفعل كل الفنانين ذلك ولكن الكثيرين يفعلون بل الكثيرون يفعلون ذلك بنجاح، وأنا متأكد من أن باخ فعل ذلك أيضًا. وأتوقع أن سبايسى جيرلز فعل ذلك أيضًا. ومعظم الأنشطة اليومية الإنسانية تعرض نفس البنية.

فعلى شاطئ البحر حيث إن الموجودين غرباء عن بعضهم بعضًا، يلتقط أحدهم قوقعة ثم يصيح لينبه الجميع، انظر إلى هذه الصدفة، أليست جميلة؟ «بهذا الفعل البسيط نجد عنصرًا من العناصر الأساسية التى تجعل خلق جماعات بؤرية أمرًا ممكنًا بل إنه حتى مرجح».

والتأمل يعتبر أيضًا أمراً أساسيًا ومن الواضح أن الأفراد يمكنهم كلهم بأنفسهم أن يستمتعوا بأشياء وأحداث بشكل جمالى. ويمكنهم مثلاً الاستمتاع باللون البنفسجى أو ظل الأزرق أو يهتموا بالخواص الحسية لزنبق الماء السوسنى Lily أو لصوت جرس موسيقى. ولكن هذا لا يتطابق مع الحد الذى أقصده من كلمة زتأملس. إن البشر بطبيعتهم يشتبكون فى تعليقات وصفية وتقييمية، وعندما يفعلون ذلك نادرًا ما يسمعون أنفسهم وهم يتحدثون. وهم يفعلون ذلك بإدراك الآخرين، وعادةً ما يعتقدون أن الآخرين سوف يستفيدون من ذلك. إن عشاق موسيقى باخ أو سبايسى جيرلز أو الأغنيات المكتوبة لإيفى Efe فى ثقافات اليوروبا، وهى تصف وتقيّم وتستمتع بما أمامهم بشكل فردى. لنعود إلى الشاطئ، حيث يتخيل المرء غرباء يستجيبون لنداء أطلقه المتحدث ليثير انتباههم إلى جمال الصَّدَفة. البعض يقترب أكثر، ويطلب أن يمسكها بنفسه. يتساءل عما إذا كان هناك الكثير مثلها بالمنطقة. ومع سرعة مرور الوقت توجد الجماعة البؤرية وسيتم الحفاظ على التركيز إذا ما قرر بعض المشاهدين

أو المتأملين لهذه الصّدفة أن يذهبوا معًا للبحث عن هذه الأصداف أو أن يقيموا متحفًا للأصداف البحرية. وسوف يتم الحفاظ على التركيز حتى أطول مدة إذا ما كان الشىء محل الاهتمام هو بناء هضبة ترابية أو هرم أو كاتدرائية. لكن مع الحفاظ والاستدامة تتحول الجماعة البؤرية إلى مجتمع.

إن أنشطة مثل البحث عن الأصداف فى مجموعات، أو إنشاء مؤسسة رسمية أو غير رسمية لتمثيل أو عرض شىء ما، يوحى كيف تختلف الجماعات البؤرية عن المجتمعات المحلية، وأعتقد أنه اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع. والطقوس أو التقاليد توجه وتكثف الإدراك الحسى بالأعضاء الآخرين فى الجماعة. وعندما يشارك الأفراد بوعى ويشاركون بوضوح فى هذه الأشياء فإنهم يبدأون فى تحمل مسئولية استمرارية وجود المجموعة ورفاهيتها. ويعنون بما كان يطلق عليه الصالح المشترك.

ويقول إليوت إزنار: إن المبرر الفاعل لإدماج الفنون فى التعليم يتطلب أولاً أن ننظر إلى الفنون نفسها. وأن نسأل ما المطالب التى يطلبونها من هؤلاء الذين سيبتكرون ويدركون أو يفهمون هذه الفنون[١٢]. وإجابته عن ذلك معقدة نوعًا:

- تنتج الفنون مشاعر بالنسبة لما تقوم به من نقل أفكار المرء، وتخيلاته ومشاعره إلى وسيط معين وشكل معين.
- تقوم الفنون بتنقية الإدراك بالخصائص الجمالية فى كل من الفن والعالم والحياة بشكل عام.
- تعلمنا الفنون عن الصلات التى تتم إقامتها بين الشكل والمحتوى عبر الثقافة والعهود المختلفة.
- ترتقى الفنون بخيال الممكنات والرغبات والتسامح مع كل ما هو غامض، والاعتراف وقبول تعدد المنظورات والحلول.

وأوافق على أن الفنون يمكنها أن تفعل كل ما سبق ذكره. وإن كل ذلك يعزز الإدراك بالآخرين ويمدنا بتربة خصبة يمكن أن يزدهر فيها إحساس مشترك بالمسئولية. ولكن إجابتى عن سؤال إزنار كيف تُحدِث المطالب التى يضعها الفن علينا تأثيرات معينة من تلك التى لها جذورها فى تعريفى «للفن» و «الجمال»؟ عندما يبتكر المرء فنًا من ذلك النوع الذى يحول الجماعات البؤرية إلى مجتمعات محلية. فإنه يفعل ذلك بوعى بالآخرين وبقصد أنهم سوف يستجيبون عندما يشاهدون الخصائص الجوهرية لما تم

إبداعه فنياً. ولحقيقة أن أحدهم قد أبدعه بهذا القصد والنية. ويدرك أيضًا ويستجيب كل من المبدعين والمتلقين لهذا العمل الفنى كذلك. حقيقة أن أعضاء آخرين من الجماعة يستجيبون من خلال طرق مشابهة أو على الأقل أن استجابتهم قد تكون ناتجة عن مشاهدة نفس الخصائص الجوهرية ذاتها. ويشارك الأعضاء أيضًا فى هذه الأشكال من التأمل والإشارة، والمناقشة، والعرض.. إلخ إلخ، فى الاعتقاد بأنهم سوف يحضرون آخرين للاستجابة إلى خواص جوهرية معينة. ويمكن للفن أن يعلم وينقى المهارات المطلوبة للوعى والتأمل. وهو يثير أفعالاً أخرى من الابتكار وهى بدورها تشجع على مناسبات أكثر وأبعد من الإدراك والتأمل. ومن خلال تجسيد الطقوس والتقاليد يمكن للفن أن يضع الأساس للمسئولية. فالناس تشارك فى الإبداع والتأمل الجماعى على الأقل جزئيًا لصالح الآخرين ومن ثم تميل نحو تفعيل الشعور بالمسئولية لصالح الجماعة ورفاهيتها.

وإن بعض أشكال الفن والأعمال الفنية تسهم أكثر من غيرها فى استدامة وتعزيز المجتمعات. والحكم على أىٍّ من هذه الأنواع الداعمة للمجتمع يتطلب وعيًا عميقًا وواسعًا ومعرفة عبر الثقافات، ومع الأخذ فى الاعتبار ما حدث من تقدم فى السنوات الأخيرة مما يتعلق باحترام تنوع الثقافات، التى أصبحت فنونها تقدم فى المدارس، والمتاحف، والقاعات الموسيقية، والاحتفالات، والإعلام، والمحافل الشعبية الأخرى. ولكن يخشى كثير من الناس أن مثل هذه الأمور قد أسهمت فى الانقسام إلى ثقافات فرعية التى قد تعمل ضد خلق المجتمعات الموحدة. التى كان من الممكن أن تكون مستدامة عبر هذه المرحلة الطويلة. وحتى إذا كانت الثقافات الفرعية تحترم كل منها الأخرى (وهو الأمر الذى لا نستطيع بالطبع افتراضه) فالمواجهات والاحترام لا تنتجان آلياً بالقبول. ولكن دعنى وحدى أستمتع بذلك. إن النظر إلى الأعمال الفنية لا ينتج بالضرورة قدرة على المشاركة فى المتع الجمالية للثقافات الأخرى أكثر من الثقافة الخاصة بالفرد، لأن هذا يتطلب رؤيتها بالشكل الذى يراه أعضاء هذه الثقافات. هل يمكن أن تسهم نظريات الفن والجمال التى تنصح بالممارسات الفنية العملية المعينة فى إيجاد الفهم العميق اللازم للاستجابة مع المتعة المستدامة وكذلك الاحترام؟ إذا كان الأمر كذلك فكيف؟ وما النظرية أو النظريات الأكثر ترجيحًا للمساهمة فى خلق مجتمعات مستدامة؟ وأنا لا أفترض مرة أخرى كما أتظاهر بمعرفة الإجابات الكاملة لهذه الأسئلة. ولكن التفكير فى دور الفن الجديد، وذلك أيضًا التفكير فى الدور العام للفن بالتأكيد يعتبر أحد شروط البدء فى بلورة إجابة لهذه الأسئلة.

وأعتقد أن الفن الجيد هو على الأرجح الذى يسهم فى استدامة المجتمع أكثر مما يفعله الفن السيئ. والفن الجيد كما زعمت فى مكان آخر، هو فن يفى بالاهتمام المستدام[١٣]، ويعود الأفراد مرة بعد الأخرى نحو الأشياء الجميلة والأحداث التى تكافئهم بإدراك وتأمل للخصائص الجوهرية لهذه الأعمال الفنية. وكما اعترفت من قبل، أحيانًا يشعر الأفراد بالمتعة ويتوقف النشاط عند هذا الحد، مثل هذه القيمة لا يجب إنكارها أو ازدراؤها. ولكن الفن الذى يستدام يثير أشياءً أكثر. وعندما تقود المتعة الشخصية الأفراد لدعوة آخرين للحضور ومشاهدة هذه الخصائص الجوهرية، فإن الممارسات الجمعية والمؤسسات التى تولد وتعيد توليد هذا الاهتمام سوف تنمو وتتطور. وكلما تكرر هذا الانتباه والاهتمام وطال زمنه، كلما كان المرجح أكثر أن تتطور الجماعة البؤرية هذه وتستمر فى الوجود. والمجتمع غير القمعى هو فقط المجتمع المستدام طالما كانت حالة الرفاهية العامة جيدة. واعتقد الأعضاء أنها موضع اهتمام متبادل.

ومن وجهة نظرى الفردية، فإننى سوف أدعو آخرين لمشاهدة هذه الصفات الجوهرية التى شعرت بأنها كافأتنى، والتى أعتقد أنها سوف تكافئهم وهذا يعنى أنى أحاول الإسهام فى رفاهية الآخرين أو هؤلاء الذين أهتم بهم وأعبأ بهم. (لاحظ الفارق بين دعوة الآخرين وإجبارهم على الحضور، والإجبار بالقوة لا يتم عادةً بعيدًا عن الشعور بالالتزام نحو ما هو فى صالح هؤلاء الذين تم إجبارهم). وكما زعمت فى مكان آخر، فإن الخصائص الجوهرية التى يقدر الشخص قيمتها تكون ذات قيمة أيضًا لدى المجتمع[١٤].

وكلما كان العمل الفنى أكثر إلهامًا وأطول مدة ليجعلنى أدعو الآخرين للمشاركة فى المشاهدة والتأمل المماثل، كلما طال زمن العلاقة بينى وبين الآخرين وتشابكها والحفاظ عليها. وهذا يعنى إشباع وظيفة النشاط الحر التى ذكرها جوفمان أو تلك التى عرفها باللفظة الإنجليزية .Euphoria ولكن هذا بالتحديد هو ما يشكل الاستدامة. ويتطلب تأمل الجماعة ومشاركتها فى المناقشة، دخول الأعضاء فى علاقة مع الأعمال الفنية ومع بعضهم بعضًا. وعندما يتم الجمع بين الطرق التى تعرض من خلالها الأعمال الفنية والأفكار المشتركة والقيم والأساطير والاستعارات والمشاعر التى تميز المجتمعات المزدهرة، يحدث تعزيز للاستدامة.

والادعاء بأن الفن يقدم لنا نوافذ نستطيع أن ننفذ من خلالها إلى الثقافات التى تدعونا إلى فهم أعمق لرؤى العالم ووجهات النظر الأخرى التى تختلف عن وجهة نظرنا

الخاصة، هو بالطبع ادعاء حقيقى. ولكن داخل المجتمعات المنفردة لا تكون دائمًا القضية أن الأعمال الفنية والأحداث تقدم الرؤى المتنوعة. إن دعم تعدد المنظورات فى العمل الواحد هو خاصية ثقافية، وحتى فى الغرب يعد ذلك ظاهرة حديثة نسبيًا. ولا يستطيع المرء ببساطة بيان كيف أن الثقافات تكون مستدامة أكثر وعندما تتحدى فنونها المشاهدين، وتأخذ فى الاعتبار وجهات النظر المختلفة. وهذا الأمر ليس حقيقياً، فمثلاً، إن الفن المسيحى فى أوربا العصور الوسطى. وبرغم أن المجتمعات فى هذه الفترة لم تستمر للأبد. فإنها ظلت مستدامة لقرون عديدة. إن فن السبيك Sepiks فى غينيا الجديدة يعبّر فقط عن أفكار وعواطف (الخوف والأمل) لدى الذكور الذين يسيطرون، فيما يبدو لكثير من الدخلاء، بأسلوب مستدام ومرعب فى الغالب. ومرة ثانية أقول يجب على المرء أن يكون شديد الحرص فى تقديم ادعاءات عن الفنون شديدة القوة. إن إصرارى الليبرالى الخاص على قيمة مكان السوق للأفكار الفنية الحرة يجد التحدى من قبل ثقافات مثل «ثقافة السبيك» حيث يخترق الفن بشكل لا يمكن إنكاره الحياة اليومية ليجعل المجتمع متماسكًا معًا.

والصعوبة التى يجدها كثير من الغربيين وخاصة من النساء فى صنع إحساس بالفن عبر الإعجاب لدى مثل هذه الثقافات المختلفة كالسبيك تشير إلى الكيفية التى يجب أن يكون المرء فيها حريصًا فى ادعاءاته حول قوة الفن من أجل التنوير. دعنا نتوحد وحدنا فى مجتمعات متنوعة. وقد كتبت فى مكان آخر حول الفصاحة العميقة التى أعتقد أنها يجب أن تكون موجودة قبل أن يستطيع المرء الدخول إلى الثقافة، فهذا شرط للفهم والاحترام[١٥]. ومع ذلك يوفر الفن السبل، ويساعدنا لنرى العالم من خلال عيون الآخرين. وهذا يتحقق عن طريق شيئين معًا بالنظر إلى فن الآخرين، وتعلم كيف ينظر الآخرون إلى فننا نحن الخاص. وفى كتاب «لا رحمة: رحلة إلى قلب الكونغو» يعرض ريموند. أو. هانلون "R. O Hanlon" تجربة قاد فيها ورافق دكتور مارسلين وأصبح مهانًا بسبب سخرية هانلون من الخرافات الأفريقية. ويرد مارسلين مستعينًا بكتالوج خاص لما يعتبره خرافات الرجال البيض: مثل الصلبان التى يرتدونها حول أعناق الكثيرين منهم، والطقوس التى وصفها بأنها طقوس آكلى لحوم البشر والتى يسمونها بتانق لفظى "eucharist" القربان المقدس ... إلخ إلخ.

أنتم أيها الرجال البيض، إننا لا نعرف كيف تتناسلوا. لديكم إله ولد بدون أى اتصال جنسى! ثم بعد ذلك لم تكن لديه امرأة. وماذا عن أم الإله. فى هذه التماثيل المقدسة التى لديكم فى كل مكان. امرأة لم يعرفها رجل بهذه الابتسامة على وجهها وطفل بين

ذراعيها؟ إذا لم يكن هذا إلا سخافة. إذا لم يكن هذا غباء، فأنا لا أعرف ما هو[١٦]. إن رؤية فنون الآخرين ورؤية فننا نحن كما يراه الآخرون تمثل طريقة ممتازة ليظل منفتحًا على المراجعات التى تتطلبها الاستدامة فى عالم متغير[١٧]. أعتقد أنه فى ثقافتى الخاصة يكون الفن الجيد مرجحًا أكثر عن الفن الردىء لإسهامه فى تطوير أنواع من المجتمع وتعزيزه للمهارة التى يدعى إزنار وأنا معه أن الفن الجيد يتطلبها.

وأحيانًا هذه التحديات والمكافآت والتى تجعل الاهتمام يتكرر من المرجح أن تتحدى المرء فى أن يمارس هذا الاهتمام ولو بعناية ضئيلة. والفن العاطفى أو الأدنى يسمح بالخمول والكسل، لأنه مخدر للاهتمام الجمالى أكثر منه رافعًا للاهتمام الجمالى. وقد كتب دانيل جاكسون:

إن الوظيفة الجمالية لفن القصة تكمن فى قدرته على جعلنا نرى الأشياء بشكل جيد ... كم نأمل فى وجود شكل فنى وكم نخشى ذلك سوف نعلق تشخيصنا لظروفنا. هل نحن. كما يعتقد البعض. نعانى من إفراط فى وجهات نظرنا الجمالية المتناقضة؟ أو أننا لا نزال نتكلم دائماً عن ماضى بعضنا بعضاً، غير قادرين على تخيل طرق أخرى لنرى أكثر من ذواتنا، ومن ثم نكون غير قادرين على مواجهتهم[١٨].

وكانت إيشعيا برلين قلقة بشكل مثير عبر خطوط مماثلة حيث لا يوجد ضمان على أن المجتمعات المتنوعة ستكون قادرة على بلوغ وسيلة تعمل على الانسجام بين القيم المختلفة والمشروعات، كما تقول[١٩] ويمكن للفن تقديم أفكار متنوعة بطريق تثير النقاش أكثر منها تهديداً بعدم الوصول إلى حل. والمجتمعات على الأرجح سوف تعمل على استدامة أنفسها إذا ما حققت نوعًا من التوازن الدقيق بين التسامح مع الأفكار الجديدة التى تسمح بمراجعة ضرورية للاستمرار فى الوجود والفوضى اللتين قد تصدران عن برج بابل من الأصوات المتنافسة. والفنون العظيمة عادةً ما تثير الاهتمام وتحديداً بسبب أنها تجسيد ليس فقط المنظورات المتعددة وإنما حتى المتعارضة. ولكن على المرء أن يعترف بإمكانية الفن العظيم للتعبير وترسيخ للعالم واحدة ومشتركة.

ويمكن للفن أن يعبر عن إحساس بالخجل وأيضًا الإحساس بالفخر وغالبًا ما يكون فى نفس الوقت لنفس هدف التجديد، ويمثل المشروع العام فى جنوب غرب بنسلفانيا مجتمعًا يكافح لكى يعمل على الاستدامة ويبعث الروح من جديد فى نفسه. والنجاح المطلوب يأتى من إدراك الشركة فى وسط المدينة بأنه ينتظر منها أن تبادر بالعمل،

حيث إن المقيمين يمكن أن يكونوا فخورين بالتاريخ أو يخجلوا منه أو قلقين حول مستقبلهم إلا أنهم يظلون سلبيين بشكل لا يمكن تصديقه[٢٠]. إن تدمير مناجم الحمض قد خلق أنهارًا قاتلة وأراضى زراعية مقفرة ومتدهورة. وأن التركيز الصناعى أحادى النظرة فى مجتمع منتصف القرن العشرين، والذى أنتج هذه المدينة لم يستطع أن يستدام هو نفسه فى العقود الأخيرة من القرن العشرين.

إن المؤرخين والعلماء والمصممين والفنانين يعملون معًا لتحويل هذه المقبرة إلى منتزه وإلى بيئة جمالية يلعب الفن فيها الدور الرئيسى. وسوف يعيد الطاقة والحيوية للمنطقة وإلى سكانها إذا نجحت هذه الجهود. والشىء الواضح كما نقرأ حول هذا المشروع والمشروعات المشابهة هو: أن النشاط الجمالى يخترق الإحساس بالإدراك والمسئولية المشتركة نحو الآخرين.

إن ما لا تستطيع المجتمعات أن تقاومه. كما تقول جين بيهك إيليشتاين، هو السخرية cynicism لأن هذا يقطع أى إمكانية لتجديد الروح[٢١]. والفن الذى يغذى روح الشك والسخرية (وهناك أمثلة كثيرة على هذا فى المجتمعات التكنولوجية المعاصرة) فإنه من غير المرجح أن يسهم فى عملية الاستدامة إلا أنه يشجع أيضًا على مراجعة المؤسسات والممارسات الضارة. ولا أعتقد أيضًا أن المجتمعات يمكنها الصمود طويلاً عندما يسهم الفن فى الانشقاقات أو فى وضع القوة فى أيدى القلة ممن هم على شاكلة ميكافيلى المدركين للآخرين. ولكنهم مهتمون فقط برفاهيتهم الشخصية أو من أجل رفاهية أقلية مختارة. يستطيع الفن القمع كما أنه يستطيع التحرير. وما يحسب على أنه رفاهية للجماعة يسمح بمطالب حقيقية وإجابات متنوعة. ولكن جمع ذلك مع فكرة المشترك أعتقد (آمل) أنه أقل ترجيحًا أن تكون محصورة فى مصالح راسخة لطبقة واحدة أو جنس معين. نوع اجتماعى أو ديانة معينة.

ربما أمكن لقوى أعظم أن تكون مفيدة فقط إذا ما كانت قادرة أن تثير الضغينة والحقد أيضًا. ويستطيع الفن أن يدمر كما يستطيع أن يبنى. هذا الادعاء الواقعى يتطلب أدلة أكثر بالطبع ستكون القصة أكثر تعقيداً. ويحذرنا ويليام ماكنيل من الاختزال المبسط فى مقاله الذى نشره تعليقًا على مقال جارد دايموند المعنون «المدافع عن الجراثيم والحديد الصلب: مصير المجتمعات البشرية» ويزعم دايموند بما أنه لا يستطيع المرء تفسير تقدم أوربا على المجتمعات الأخرى فى التكنولوجيا فى ضوء الذكاء. فإن العوامل الرئيسية يجب أن تكون بيئية وجغرافية حيوية. ويعتبر ماكنيل مثل هذه المقولة زيادة فى التبسيط:

أنا لا أقبل تقييم دايموند الرافض للخصوصيات الثقافية غير المتصلة بالبيئة، والنظرة التى قد تكون أكثر إقناعًا هى ربما الاقتراح بأنه فى المراحل المبكرة لتاريخنا عندما كانت المهارات الفنية (التقنية) وأوجه التنسيق التنظيمية غير متطورة. فإن المجتمعات البشرية كانت حقًا مقيدة بشدة بإمكانية توفر الطعام محلياً، كما يزعم دايموند عن قناعة ولكن مع مرور الزمن ومع كثرة المخترعات أصبحت هناك طرق أكثر فاعلية للقيام بجهود تنسيق جمعية عبر المكان والزمان ثم تبنيها، وأصبح مسار التاريخ البشرى مستقلاً على نحو متزايد. لأن قدراتنا ببساطة على إعادة تشكيل البيئة الفعلية لتلائم أهدافنا أصبحت أكبر فأكبر. والخصوصيات الثقافية تنشأ هى ذاتها أنساق المعنى التى تم تصورها عن أن لا شىء أكثر واقعية من الكلمات والرموز العددية، وهى مستقلة إلى درجة كبيرة عن أى مرجع خارجى أيًا كان هذا هو المجال العادى للتاريخ ومحل هيمنته وسلطانه ... من المؤكد أن الاستبطان يخبرنا بأن الأهداف الواعية والمعانى المشتركة تحكم الكثير من السلوك الإنسانى. وأن علم التاريخ الذى يترك هذا البعد، كما فعل دايموند، لا يكون من المرجح، أن يفسر بشكل مرضى العالم الحديث أو أى جانب آخر من السجل الإنسانى(٢٢).

لنطرح جانبًا مسألة التفوق التكنولوجى (التقنى)، من المؤكد أن ماكنيل يصحح رؤيتنا لهذه الأهداف والمعانى فهى عوامل مهمة مثل البيئة والجغرافيا، أن الفهم الكامل لدور الفن فى الاستدامة (وكذلك فى سقوط المجتمعات) يتطلب دراسات حالة واعية وحريصة للطرق التى تسهم بها الرموز والأنشطة الفنية فى إقامة واستدامة أشكال الحياة. ويجب على المرء أن يضع قيمة الفن فى السياق المناسب، بشكل حصرى فى التفاعلات كما هى عليه، وأن النظريات الشكلية التى تضع قيمة الفن والمشاعر التى تولدها الخواص الجوهرية للعمل الفنى تجرد الفن من دوره فى الاستدامة، لأن مثل هذا الدور يمكن أن يلعبه فقط عندما يكون الفن متصلاً بوضوح بالأنشطة متعددة العناصر فى المجتمع وعندما يدرك أعضاء المجتمع ويعترفون بهذا الاتصال.

ويعطينا موراى إيدلمان تحليلات مفصلة لواحدة من الوظائف الخاصة والمحددة التى يلعبها الفن فى المجتمعات (لكلٍّ من الغايات الجيدة والسيئة منها) وهى التى نسميها السياسة. وذلك بإمدادنا بصور تجعل الأفراد قادرين على أن يصبحوا جزءًا من جماعة بؤرية (أو كما يصفها إيدلمان فى هذا السياق (مجموعة واعية سياسيًا).

إن الأعمال الفنية .... هى التى تتصور المعتقدات والأوصاف وتعيد تصورها دورياً، والتى تشكل أساس الأعمال السياسية فى الأخبار حتى عندما يحجب دورها كما هى الحالة المعتادة وتعمل الأعمال الفنية على خلق مستويات متنوعة ومتعددة للواقع. وفى أوقات أخرى يتصورون المعتقدات فى واقع واحد حقيقى. كما يفعل كل من الكتاب العلميين المدافعين ويتتبعه المتعصبين دينياً(٢٣).

ويساعد الفن الأفراد على تعريف أنفسهم باعتبارهم مطلعين على بواطن الأمور، وأن يميزوا أنفسهم باعتبارهم دخلاء. الفن يمكن أن يصبح أداة فى أيدى هؤلاء الذين فى السلطة الذين يقومون بالعمل على خلق قدرة على الفهم مشتركة، وعادة كما حذرنا ماركس أن هذه التصورات تشكل وعياً زائفاً. وجميعنا نألف الصورة العاطفية للعائلات المحبة لبعضها بعضاً، الجيدة التغذية وهذا يهدف إلى التعبير عن قيم العائلة الأمريكية.

إن الظروف المعاصرة مثلها مثل الظروف الماضية والأحداث ودواعى القلق تجعل الناس سريعى التأثر بطرق معينة لرؤية وفهم الحقائق الواقعية بما فى ذلك محصلة العملية السياسية ... إنه الفنان هذا الشخص الذى يمنحنا طرقاً لرؤية التصنفيات والمقدمات المنطقية التى تنتج أساليب معينة لفهم الحياة اليومية. لقد كان فن القرن العشرين بشكل خاص صريح فى إظهار المقدمات المنطقية التى تسود الفكر المعاصر. الحروب، الإبادة العرقية، التشرد. والمفاهيم والأشياء الأخرى التى تحدد على أنها أحداث عامة فى البلاد قد أوجدت حالة من الصدمة والخوف والغضب الشديد والتى أضفت عليها الأعمال الفنية نوعاً من الموضوعية وجعلتها أكثر إتاحة فعلاً للتعبير فى نشاطاتنا اليومية وكذلك القرارات السياسية(٢٤).

والأساطير والحكايات التى تبرر القوة تضفى طابعاً عقلانياً على الدخول والعلاوات التى يأخذها من يتحكمون فى المناصب العليا(٢٥). وتستطيع الأعمال الفنية توسيع أو تضيق المنظور أو الفهم. وتجعل أعضاء من المجموعة يصنفون على أنهم يتمتعون بالبطولة وآخرون أسباب للفاجعة وحتى أسباب للضحك. والحكومات والمرشحون السياسيون يخدمون مصالحهم وأهدافهم وجعل الدوائر الانتخابية أو المقيمون فيها يرون الأشياء من وجهة نظر معينة. وأنا أكثر اهتماماً هنا باعتبار كيف يسهم الفن

بشكل عام فى استدامة المجتمع، ولكن النقاش الممتع والشيق لإيدلمان Edelman، حول الطرق المعينة التى تستخدم فيها أنواع معينة من الفنون من جانب الأحزاب السياسية والسلطات لأغراض معينة، تدعم تأكيداتى المطلقة والمجردة التى أؤمن بها.

وهناك مجتمعات فردية لها احتياجاتها الخاصة والأشياء التى من ضمنها الفن، وما سوف يقوم بدعم مجتمع ما ليس بالضرورة أن يكون فاعلاً مع مجتمعات أخرى. ومع وصولى لهذه النقطة حاولت تجنب الإمبريالية وإطلاق أحكام عالمية حول كل ما هو مستدام فيما يتعلق بالفن. غير أننى أود أن أختتم بالحديث أكثر حول ما أعتقد أننا نحن بحاجة إليه. وأعترف أن مسائل التنوع. وأن محاولات التعامل معها تركتنى دائمًا وأنا لا أعرف بالضبط من أنا ولندع جانبًا ما نحن أنا بيضاء ولكنى أنثى، ميسورة اقتصاديًا ولكنى سمينة، وأنا أمريكية لكنى من مينسوتا، مواطنة مينسوتاوية، لكنى واحدة قضت الإحدى والعشرين عامًا الأولى فى إلينوى، ونزوعى الجنسى نحو الجنس الآخر كما أننى وصلت إلى سن اليأس وغير ذلك فى تعريف لنفسى. وبذلك فإننى سوف أتحدث عن الجماعة التى أطلقَ عليها كاسى مسنوشتين المواطنين المستنيرين بالديمقراطية الحرة(٢٦).

ولنضع جانبًا الأسئلة حول درجات الاستنارة والحرية (وهى الأسئلة التى رفض المساهمون الآخرون فى هذا المجلد أن يضعوها جانبًا). ويمكن للمرء أن يسأل ماذا تريد هذه الـ نحن من الفن حتى ندعم أنفسنا؟

وفى محاولة الإجابة عن هذا السؤال أعول بشكل كبير على الفكرة التى قدمت منذ نحو قرن مضى فى كتابات ليوتولستوى. حيث عرَّف الفن بأنه عملية اتصال فى وسط من المشاعر التى يشعر بها بإخلاص. والتى يقدمها الفنان بمهارة وأن المشاهدين الذين يجربون هذا العمل يشعرون بنفس الطريقة(٢٧).

والهدف الأسمى هو أن يتوحد الفنان والأعضاء المشاهدون فى مجتمع روحانى. أو كما أعبر عن ذلك، وأن يكونوا على وعى ولديهم إحساس بالمسئولية نحو رفاهية الجميع يدركونه. إن الطابع الأخلاقى لهذه الرؤية موجود ضمنيًا فى كل مفاهيم العبارة زالمواطنون المستنيرون بالديمقراطية الحرس. وهو مظهر أخلاقى مختلف للفن قد بلوره أخيرًا (فى سياق مختلف) يورك سايتو.

وعند مناقشة السؤال حول ما إذا كانت هناك تفسيرات صحيحة أو غير صحيحة للفن، فإنها تزعم أن لدينا التزامًا أخلاقيًا بأن نحاول تجربة الأعمال الفنية بشكل

سليم، وذلك لإيجاد ما هو أكثر من مجرد المتعة الجمالية لشىء أو حدث أو حتى من دون النظر إلى ماذا يقصد الفنان أو ماذا يعنى بما أنتجه ومن دون النظر إلى ما ينتمى إليه هذا العمل. وعلينا عمل ذلك وإلا - وهى تصر على ذلك - سيظهر هناك اتجاه أنانى مركز على الذات ذو عقلية منغلقة. وعدم استعداد بأن نضع جانبًا أجندتنا الخاصة سواء أكان المنظور لديك بعقلية حديثة أم بالتركيز على الإثنية العرقية أو البحث عن المتعة السهلة والاستمتاع[٢٨]. ويجب على المرء (وهو واجب أخلاقى) احترام كل عمل، وإعطاؤه الفرصة ليفتح عيوننا وعقولنا. وأتفق مع سايتو لكن أفكارها وأقر بذلك، تمثل وقفة قوية. وسواء أكان المرء مستعدًا للذهاب بعيدًا كما فعلت هى. فعليه أن يقر بأن الفن يمكن أن يفتح العيون والعقول وإلى المدى الذى ننصح به بشدة، وربما يكون مطلوبًا بالفعل لاستدامة مجتمع ديمقراطى لمواطنين مستنيرين. وهذا يعود بنا بالطبع إلى إشارة إيليوت إزنار إلى أن الفنون يجب أن تكون مطلوبة فى المجتمعات الديمقراطية وفى أنظمتها التعليمية بسبب نزوعها نحو خلق التسامح وحتى الإعجاب بالمنظور المتعدد. ويمكن أن تلعب الفنون دورًا رائعًا ومتصلاً بما سبق فى سوق الأفكار الحرة. وإن الفن، وخاصة الفن الجيد، يطور أيضًا المهارات المطلوبة للاستنارة، حتى إننا نعتبره شرطًا ضروريًا لدعم الديمقراطيات الحرة. ولا يوجد ضمان بالطبع على أن وجود فن عظيم وحده سوف يعطى دعمًا كبيرًا للمجتمع، ويجب أن تنعكس الأعمال الفنية على القراءة والقراءة بعناية، وأن نرى ونسمع ولكن أن نرى ونسمع باهتمام وبتكرار. هناك اثنان من الأعمال الأدبية المقررة على طلبة المدارس الثانوية بالولايات المتحدة هما Kill the Mocking Bird - Color Purple وهما اقتل الطائر الحاكى (طائر مقلد لأصوات الطيور الأخرى) واللون الأرجوانى.

ولا بد أن السبب فى ذلك مرجعه: أن المدرسين يعتقدون بأن هذين العملين يشجعان ويتحديان الطلاب ولأنهما جديران بالاهتمام. وهناك فرق بين أن تقرأ كتابًا أى كتاب، وبين قراءة كتاب معين لتنمية مهارة القراءة. والقراءة هى انشغال فى نشاط جمالى من النوع الذى يسهم فى تنمية المهارات اللازمة لتكون مواطنًا مستنيرًا. ويمكن قراءة التحليلات النقدية والتحليلات الأخلاقية وهما اثنان من أنواع القراءة المهمة على سبيل المثال.

ولكن ليس كل شىء يمكن أن يقرأ بهذه الطريقة. إذ يمكن للمرء أن يقرأ ولكنه لا يقرأ قصة رومانسية. وهناك كتب ولكنها كتب لا تحتاج الكثير من القارئ. والمواطنون المستنيرون فى الديمقراطيات الحرة يحتاجون بالتحديد للأشياء التى يتطلبها الفن

الجيد، باعتبارها قوة الملاحظة، والتنظيم وحل الألغاز والخيال مما يستطيع المرء التركيز عليه. وحتى تكون عضوًا فى جماعة بؤرية يجب أن تكون قادرًا على التركيز، ولكى تكون عضوًا فى جماعة بؤرية مستنيرة يجب أن تكون قادرًا على التركيز بطريقة مستنيرة. وباختصار يجب على المرء أن يعرف ما هو حقيقى وكيف يعبر عن الأفكار والتوجهات التى تدعم الوعى بالمسئولية عن رفاهية الآخرين وديمقراطيتهم الحرة.

وهناك قوى داخلية وخارجية يمكن أن تعمل ضد القدرة على الاستدامة. ويعتبر المجتمع مستدامًا عندما تعمل ممارسات أعضائه الداخليين على تخليد هذه الملامح الإيجابية التى تقوى الوعى والمسئولية على مصلحة وخير الجميع. ولكن هذا يتطلب معرفة بما هو فعلاً جيد وصالح. والمجتمع الذى يتطلب ويستلهم العزوبية الكاملة على سبيل المثال لن يستمر كثيرًا . حتى الممارسات التى تبدو بوضوح ممارسات مثيرة للإعجاب قد يكون لها جانبها المظلم. إن المجتمع المزدهر على جزيرة إيستر وصل إلى مستوى جعله جديرًا بالازدراء بسبب هوسهم بجلب أحجار ضخمة من داخل الجزيرة إلى الساحل. لأن هذه الممارسات تطلبت جذوع الأشجار ومن ثم قطع الأشجار لدحرجة الحجارة الضخمة فوقها لنقلها من بقعة إلى أخرى. وهذا بدوره نتج عنه تجريد الجزيرة من الغابات، حتى إن النظام الحيوى الرقيق الذى يدعم الوجود على هذه الجزيرة الصغيرة، والذى كان من قبل قادرًا على إمدادهم بالطعام وسبل العيش قد اختفى. ويعجبنا الحماس الدينى والأخلاقى الذى جعل هذه الأحجار أو التماثيل الضخمة لا تزال موجودة حتى الآن، لكن المرء يسأل نفسه بنظرة واعية عله ما نحمله على أكتافنا من ممارسات معادية للبيئة بالذات. كيف أخفقنا فى رؤية ما نفعل؟ فى ثقافتنا الخاصة نرى كثيرًا من الفنانين للأسف يقومون عن عمد بالانفصال عن غالبية السكان، ويبدو أنهم وبشكل متزايد لا يعبأون بالآخرين ولا يمكنهم أو لا يهمهم الالتزام بالصالح العام. والفن الجماهيرى عادةً ما يؤخذ باحتقار على أنه لا يقارن بالفن الجيد(٢٩).

إن الفن الذى اعتاد على أن يصنع الخلاف بين المجموعات داخل المجتمع، لن يسهم فى قدرة المجتمع على الاستدامة بل سيعمل بالاتجاه المعاكس. وفى نفس الوقت لا تستطيع المجتمعات دعم أنفسها فى وجه قوى بشرية خارجية مهيمنة. والقوى الخارجية القوية إما أن تتجاهل المجتمع أو تتعامل معه بالاحترام الواجب إذا ما أرادت البقاء على الحياة. وفى مناقشة لريتشارد أندرسن حول فن الأزتيك (Aztec حضارة قديمة فى المكسيك) والجمال، وصف هذه الثقافة وانشغالها بالتنبؤات والطرق المتقنة التى من خلالها تهدف طقوسهم وشعائرهم إلى إحباط ما تستطيعه الآلهة القوية، والذى قد يتعذر تجنبه.

وهناك بعض السخرية فى حقيقة أن عالم الآزتيك قد دُمِّر ليس بواسطة زلزال أرسلته الآلهة ولكن بالغزو الإسبانى، وتزداد السخرية عندما يدرك المرء أن روح ثقافة الآزتيك قد أحيت هذه التجربة بشكل كبير من خلال الأعمال الفنية مثل العمارة والمخطوطات المصورة والنحت على الصخر وما إلى ذلك(٣٠).

وحتى ولو كان الفن لا يستطيع فى حد ذاته دعم الأفكار التى تحفظ الثقافات حية لمدة طويلة تكفى لتحقيق ما يمكن أن نسميه «نقطة الازدهار» والحفاظ عليه، فهى ستقدم بذلك إسهامًا. إن الدخلاء الذين يعملون على تدمير المجتمع المحلى للسكان الأصليين عادةً ما يستعيرون هذه الأشكال الفنية والممارسات التى تجعلهم جديرين بالهجوم. لقد استعار الإسبان من الآزتيك الذين أخذوا بدورهم من التولتيك Toltec. ولقد نسخ الرومان العمارة الإغريقية كما أدمج الأوربيون فى لوحاتهم الأشكال الفنية من الأفارقة الذين أخضعوهم البيض والأمريكان يقلدون الموسيقى الخاصة بالأمريكيين السود. وهلم جرا.

إن أنصار الفن لديهم آمال كبيرة فى قدرة الفن على تشجيع احترام تداخل الثقافات. وهناك الكثير من الأمور فى الفن التى تبرر هذه الآمال. وإذا كانت المجتمعات المحلية لا تستطيع الوقوف فى وجه الشك والسخرية الكثيرة، كما أنها لا تستطيع الصمود أمام القدر الضئيل جدًا من الأمل. وفى رواية بعنوان اكتشاف السماء (The discorery of heaven) عبر هارى موليش عن نوع واحد من الأمل الذى يولده الفن.

فى عالم تملؤه الحروب والمجاعات والاضطهاد والقمع والخداع والرؤية الأحادية، ما الذى يبعدنا عن البراءة الدائمة للحيوان، ويعطى صورة للأمل؟ أمّ مع ولدها الحديث الولادة بين ذراعيها؟ هذا الطفل قد ينتهى إلى أن يكون قاتلا أو ضحية لقاتل، لذلك فإن الصورة المفعمة بالأمل إنما هى صورة المنتحبة prefigurotion of a pieta وهى أم فى حجرها طفلها المولود المتوفى. وصورة الأمل ليست فى شخص يمر ومعه آلة موسيقية فى صندوقها، وليست إسهاماً فى القمع أو التحرر، ولكن لأنها صورة لشىء يستمر تحت السطح، طفل على دراجته ومعه جيتار فى غطاء جلدى يحمله على ظهره، وفتاة معها كمانجة فى انتظار الترام(٣١).

إن الطفل الذى يحمل أداة موسيقية ليس فقط سبب الأمل، فالطفل بالطبع الذى يرتدى قفاز البيسبول أو الحذاء الخفيف للباليه سيكون له نفس الأثر. وكان موليسش Mulisch على صواب بالتأكيد فى التعرف على إنجازات العمل الفنى باعتباره مصدرًا لخلق جماعات بؤرية التى تولّد بصورة مثالية الوعى والمسئولية لصالح رفاهية الآخرين.

هوامش الفصل الثالث عشر

1 - Evan Mauer, "Keynote Speech at Inauguration of Major Sharon Sayles - Belton." . January 2, 1998. Typescript available from Minneapolis Institute of Arts, Minneapolis, P. 6.

النص موجود فى معهد الفنون بمنيابوليس.

2 - Eliot Eisner, Academic Achievement?" paper delivered at Conference on Arts in the Workplace, Sponsored by Getty Education Institue, Los Angeles. 1997, typescript, p. 1.

إيليوت إزنار. هل الخبرة الفنية تزيد من الإنجاز الأكاديمى؟

3 - Ibid., P. 8.

٤ - لتحليل الأخلاق والمظاهر الاجتماعية الأخرى، انظر كليفورد جليتز زملاحظات حول صراع الديكة في بالي: اللعب العميقس فى كتابه تفسير الثقافات وأشكر رونالد مور لهذا المثال.

See Clifford Geertz in The Interpretation of Cultures (New York: Basic Bookd, 1973), pp. 412 - 23. 1. Ronald Moore for this example.

٥ - لقد طورت هذه التعريفات فى العديد من الكتب والمقالات. ولمعرفة أحدث المناقشات المتعلقة بها، انظر تعريف الفن فى كتاب نويل كارول. نظريات الفن.

"A Sustainable Defintion of Art, in Noel Carroll, ed., Theories of Art (Madison: University of Wisconsin Press, 1999).

٦ - لقد تأثرت هنا بعمل روبرت تيرى، القيادة الموثوق بها، انظر:

Robert Terry, Authentic Leadership (San Francisco: Jossey - Bass, 1993).

7 - Ervin Goffman, Encounters, Two Studies in the Sociology of Interaction (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1962).

يقارن إيرفنج جوفمان بين دراستين فى سوسيولوجيا التفاعل فى ألعاب الطاولة. فإن القواعد الوثيقة الصلة هى التى تملى ملامح الموقف وأيها يهم فى الشطرنج مثلاً. لا يهم المادة التى صنعت منها القطع لأنه لا علاقة لها باللعبة وما يهم هو وضع وحركة القطع على الرقعة والوزير لا يكون وزيرًا إلا داخل الرقعة. وإذا أكله الخصم فلا معنى له وله حركته الخاصة على الرقعة، ومن ثم فهناك قواعد للنقل. وفى كل دور يأخذ اللاعبان نفس العدد من القطع، ولكن إذا ما قررت المجموعة مثلاً خفض عدد من القطع لأن الخصم أقل كفاءة، فلا مانع لبيان البراعة والكفاءة ومن ثم يتلقى اللاعب أو يفقد عددًا من القطع، لأن ذلك يتيح مباراة أكثر إثارة واستمتاعًا. ومن الواضح أن ألعاب الرقعة لا ينطبق عليها الفن بشكل مباشر. هناك شىء ما يشبه القواعد التى يسير عليها وثيقة الصلة التى يتم التعامل بها (ألوان الرسم تهم درجة حرارته فلا تهم). (بمعنى من المعانى ربما يكون الرسم فعلاً الملكة إليزابيت أو ما كان عليه شكلها. وفى رأى آخر ربما لن تكون إليزابيث (هناك قواعد للتغيير يمكن تطبيقها. ربما تكون هناك أنشطة من داخل النشاط الفنى الذى يحمل العنوان الرئيسى، ولنقل إن المتاحف واحدة من هذه الأنشطة).

8 - Ibid, p. 38.

9 - Ibid., P. 44.

10 - Ibid.

11 - Ibid.. p. 40.

12 - Eisner "Does Experience in the Arts Boost Academic Achievement?", p. 15.

إزنار. هل الخبرة بالفن تزيد من إنجازات الأكاديميين.

13 - Marcia Muelder Eaton, Art and Nonart: Reflections on an Orange Crate and a Moose Call (Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1983).

الفن أو اللا فن: تأملات في قفص برتقالى ونداء مواس،

14 - "A Sustainable Definition of Art", in Carroll, ed., Theories of Art.

تعريفات مستدامة للفن لدى كارول (نظريات الفن).

15 - Marcia Muelder Eaton, "Philosophical Aesthetics: A Way of Knowing and Its Limits". Journal of Aesthetic Education (1994): 19 -32.

16 - Remond O'Hanlon, No Mercy: A Journey to the Heart of the Congo (New York: Alfred A. Knopf, 1997), p. 336. I am grateful to Laurie Hall Muelder for this example.

١٧ - لدراسة الطرق التى فسر بها الفنانون ت. سكوت وكوسين إستبو الحاجة لاستخدام التقاليد من الماضى لإشباع احتياجات المجتمع فى الحاضر والمستقبل، انظر مارسيا مولدير فى كتابها: ماذا عن الجمال؟

See Marcia Muelder Eaton, What About Beauty? (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

18 - Daniel Jacobson, " Sir Philip Sidney's Dilemma", Journal of Aesthetics and Art Criticism 54 (Fall 1996): 335.

19 - Isaiah Berlin, "The Romantic Revolution in Henry Hardy. The Sense of Re - ality. Studies in Ideas and Their History (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996). pp. 168 - 93.

إيشيا برلين، الثورة الرومانسية، هنرى هاردى فهم الواقع: دراسات فى الأفكار وتاريخها.

20 T. Allan Comp et al., "A Place of Regeneration". Forecast (Spring/ Summer 1997): 15

٢١ - انظر جين باثيك وكريستوفر بيم «المجتمعات المحلية والمجتمع وجهة نظر نقدية» الفصل الأول فى هذا المجلد.

See Jean Bethke Elshtain and Christopher Beem, "Communities and Community: Critique and Retrieval",

22 - William McNeill, Review of Jared Diamondص Guns, Germs and Steel: The Fate of Human Societies, New York Review of Books, May 15, pp. 49 - 50.

ويليام ماكنيل، عرض لكتاب جاريد دايموند مصير المجتمعات الإنسانية.

23 - Murray Edelman, From Art to Politics: How Artistic Creations Shape Political Conceptions (Chicago: University of Chicago Press, 1994), p. 9.

موراى إيدلمان، كيف يشكل الإبداع الفنى المفاهيم السياسية.

24 - Ibid., p. 40.

25 - Ibid., P. 102.

26 - Cass Sunstein, "Anew Deal For Free Speech, Talk delivered at the Understanding Communities conference at the University of Louisvilee, May 27, 1998.

خطاب تم إلقاؤه فى مؤتمر فهم المجتمعات جامعة لويسفيل.

27 - Leo Tolstoy, What Is Art? (1896).

ليو تولستوى: ما الفن؟

28 - Yuriko Saito, "The Aesthetics of Unscienic Nature", Journal of Aesthetics and Art Criticism 56 (1998); 103.

٢٩ - لدراسة ممتازة حول الفن الجماهيرى وفن الراب السيئ كما يراه الفلاسفة، انظر كتابه فلسفة الفن،

Noel Carroll, A Philosophy of Mas Art (Oxford: Oxford University Press, 1998).

وأنا أوافق كارول، فى أنه ليس هناك شىء يتعارض مع وجود فن جماهيرى، يتعارض أيضًا مع الفن الجيد.

30 - Richard Anderson Calliope's Sisters: A Comparative Study of Philosophies of Art (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), P. 152.

31 - Harry Mulisch, The Discovery of Heaven Paul Vincent (New York: Penguin, 1996; 1992).

نشر فى الأصل باللغة الألمانية عام ١٩٩٢، ص ٥٦.

الفصل الرابع عشر
صور المجتمع فى الثقافة الشعبية الأمريكية

إيلين جون ونانسى بوتر

رغم أن مضمون الثقافة الشعبية الأمريكية يتسم بالفردية بشكل صارخ فإن المرء يجد صورًا تدل على أو يقصد منها أن تدل على شيء ما مثل المجتمع. فى هذا الفصل نقوم بتحليل الصور الموجودة كما هى فى التليفزيون والراديو والأفلام السينمائية. والفصل يهدف إلى ثلاثة أشياء:

١ - تحليل معنى المجتمع وعدم الاندماج ثم أخذ هذه المعانى لتشكيلها ومراجعتها.

٢ - وضع فرضية حول الرغبات فى الحصول على صور للمجتمع مع اهتمام خاص بالمواقف الاجتماعية المختلفة والسياق الذى من خلاله تظهر هذه الرغبات.

٣ - بحث الصلات المتداخلة بين صور المجتمع والميدان الأخلاقى والسياسى.

وهل تستطيع هذه الصور توجيهنا نحو فهم أفضل لأوضاعنا الاجتماعية وعلاقاتنا؟ هل يمكن أن تكون دوافع لنا لمعالجة الصراعات بين المجتمعات المختلفة؟

كيف نستجيب أو يجب أن نستجيب لهذه الصور؟ يزعم هذا الفصل أن هذه الصور للمجتمع تتسم بالقوة جزئيًا لأنها تعمل باعتبارها وسائل مساعدة لتنشيط الذاكرة بالبناءات الإيديولوجية المعقدة، ورسائل تذكيرية مجردة لمحاولاتنا لتنظيم وتقييم وجودنا الاجتماعى والفوضوى على نحو أساسى رغم أن من الواضح ظاهريًا وببساطة، أن كثيرًا من الصور تعمل أيضًا على تغيير طرقنا التقليدية فى تصور المجتمعات ومن ثم تساعدنا على تشكيل مجتمع جمعى راديكالى. ولنبدأ بشرح أبعد لتركيزنا على صور

المجتمع فى الثقافة الشعبية. أولاً: نقصد بالثقافة الشعبية شئ معقد نوعًا، الثقافة الشعبية هى مجال ضخم من الإبداعات الإنسانية والأنشطة المتاحة على نطاق واسع، ويتم الاعتراف بها بدرجات مختلفة، حيث إنها على الأقل تعمل جزئيًا باعتبارها نوعًا من الترفيه أو التعليق الاجتماعى أو التعبير عن النفس وأنها مبدئيًا تبزغ عن «الناس فى الحياة اليومية». والإبداعات والأنشطة، التى تصبح جزءًا من الثقافة الشعبية تسهم ببعض الطرق غير الرسمية فى تشكيل إحساس السكان عن ما الأفكار والاهتمامات والأساليب والناس والأحداث التاريخية وما إلى ذلك، والتى تعد حيوية للبشر العاديين (على سبيل المثال بوصفها نوعًا لما يجرى فى الحوارات والأفكار اليومية). ولإحساسهم بما يمكن قبوله عادةً باعتباره مرجعية شعبية. لذلك فإن كل الصور التى نهتم بها هنا تأتى من الإعلام المرئى والمسموع. والذى يجعلها متاحة على نحو واسع وجميعها لها دور ما باعتبارها نوعًا من الترفيه (رغم أن هذا الدور ربما يفترض أنه ثانوى فى حالة إذاعة أخبار مقتل الأميرة ديانا. وعرض ساعد نفسك فى برنامج خط الحب). وأكثر من ذلك، أن مصادر الثقافة الشعبية التى اخترناها هى تلك التى نعتقد أنها تهدف إلى بناء الأفكار حول المجتمعات المعاصرة التى يمكن الوصول إليها.

والأمر الثانى. أننا نقصد «بصورة المجتمع» شيئًا ما يعرض حياة مجتمع معين وليس بالضرورة بشكل مرئى. وصورة المجتمع قد تفعل ذلك من خلال تشكيل مجتمع واقعى. على سبيل المثال يمكن للمرء أن يقول عن ضيوف ومشاهدى MTV برنامج خط الحب أو البرنامج العام حول الرفقة فى بيت فى البرارى Prarie Home Companion، فهم يشكلون مجتمعات فى الواقع. ونحن نتعامل مع هذه الحالات التى تكون فيها المجتمعات صورة، لحظياً. لأنها تعرض نماذج عامة شهيرة عن كيف يعمل المجتمع. وهذه المجتمعات منفتحة للعرض بطريقة لا تستطيع معظم المجتمعات إظهارها، ومعنى ذلك أننا نتعامل معها على أنها أمثلة، وذلك باستخدام مصطلح نيلسون جودمان (Examplar) وكأمثلة فإنها تمثل مجتمعات ولكن فى دورهم العام، فإنهم يشيرون إلى أو يرمزون إلى ملامح المجتمعات، كما جاء فى توضيح جودمان باعتبارها عينة مصنعة لها خصائص وصفات التصنيع ولكنها أيضًا تشير إلى أو ترمز لهذه الصفات[1].

والأهمية الخاصة لصور المجتمع، باعتبارها مختلفة عن نظريات المجتمع، تكمن فى الأنواع المختلفة من التبسيط والتعقيد التى تقدمها الصور وفى الأشكال المختلفة التى يمكن أن تأخذها استجابتنا نحوها. والصور فى بعض الأحيان أبسط من أن نعارضها لأن هناك شيئًا ما فى الصور نألفه على الفور، يمكننا أن نسمع أصوات ونرى

تفاعلات البشر، ونسجل تفاصيل الموقف أو السياق ونشعر بالمزاج أو الحالة النفسية، والتوترات والسرعة والنمط لذلك يمكننا أن نشعر بشكل مباشر بما هو معروض عن حياة هذا المجتمع من خلال الصورة. بينما نظرية المجتمع عادةً لا يمكنها أن تمدنا بهذه التجربة والخبرة والملامح التى نعيشها فى الصورة التى لها دائمًا وجود قوى لدينا. نحن نتذكرهم بشكل حى ونحن مستعدون لوضع مكونات مختلفة للصورة معًا، وربما نستجيب إلى هذه التجربة عاطفياً أو بأنواع من التأثير والتقدير المهذب، ومشاهدو سيفيلد Sienfield لديهم إحساس قوى، ومن الواضح أنهم لم يبذلوا ما هو مطلوب، لما يُعدّ مفضلاً تعليقه فى شقة جيرى.

وكما يوضح هذا المثال فالصور تعرض أيضًا أفكارًا شديدة التعقيد ومشاعر ونماذج اجتماعية. ولكى تعرف ما هو مفضل لتعليقه فى شقة جيرى، فمن ناحية. أن يكون لديك إحساس أساسى بإدراك الفراغات والحركة بداخلها والتحكم جماليًا فى ثقوبها، ولكن المشاهدين الذين يعرفون ما الذى يفضل تعليقه هناك. لديهم أيضًا وعىٌ ما بالتوقعات الاجتماعية والأخلاقية والطموحات المركزية وأسباب المخاوف والقلق ما يُعد فكاهيًا وما يُعد كارثيًا وهكذا. وبشكل عام، فى صورة المجتمع، هناك كمية ضخمة من المعلومات حول الفروق الضئيلة. والافتراضات الاسترشادية وقيم المجتمع التى يمكن نقلها بدون أن يكون النقل واضحًا بشكل مدمر. وافتقاد الوضوح معناه أن فهمنا للمجتمعات المعروضة علينا يمكن أن يكون شديد الثراء أو شديد السطحية. ربما نكون بمعنى من المعانى آلفين بحميمية للديناميكيات الاجتماعية بسينفيلد Seinfeld، لكننا قد لا نكون منعزلين أبدًا وإنما قمنا بفحص الفرضيات والقيم الموجهة. وجزء من عملنا هنا هو بلورة بعض المعلومات المركبة التى وصلتنا من الصور عن المجتمع. إن عملية بلورة وفحص وتقييم كل ما يصل إلينا من هذه الصور، هو أمر حاسم إذا ما كانت الصور تفعل ببساطة أكثر من تذكيرنا بالأفكار المألوفة حول المجتمع.

وأحد الأسباب التى تجعل صور المجتمع يحتمل أن تفعل أكثر من ذلك هو أنها يمكنها أن تغوص فى رغباتنا وعواطفنا، ويمكنها أن تعرض مثاليات المجتمع التى تجعلنا نتوقع شيئا ما جديدًا فى مجتمعاتنا، ويمكنها أن تحثنا على الدخول فى حياة فاعلة ومؤثرة فى مجتمع معين. وهذه المشاركة العاطفية يمكن أن تصبح شديدة الأهمية لفهم ديناميكيات المجتمع. وفى مشاهدة ما يذاع من أحداث فى شبكة تليفزيون ألن Ellen التى سنناقشها فى الأسطر القادمة، فإن المشاهد سيشعر ببعض الضغوط العاطفية الضمنية حتى يستطيع تقدير معناها، ويعرف التكلفة التى قامت بها إيلين

حتى تذاع فى مجتمع من أصدقاء محبين للجنس المخالف (الآخر). ومثل هذه الصور يمكن أيضًا أن تكون مدعاة للاضطراب وعدم الاستقرار، ومثل هذا النوع من الاستجابة الجريئة عادةً ما تكون رائعة، فهى تدل على أن الصورة تثير أسئلة لا نعرف بعد كيف نجيب عنها. ونقاشنا حول نماذج معينة سوف يبين لنا كيف أن استجابتنا العاطفية والمستندة إلى الدوافع تشكل الكيفية التى تعمل بها صور المجتمع.

ولنأخذ كنقطة بداية تفسيرين للمجتمع قدمهما ترودى جوفير وروبرت فولير. وتعريف جوفير للمجتمع كالتالى:

المجتمع هو جماعة تحاول أن تكون كُلاً مندمجًا ويمكنها أن تحفل بأسماء كثيرة والاعتماد المتبادل بين الحياة الخاصة والعامة. والناس فى المجتمع يحترمون عادةً كل منهم الآخر احترامًا تبادليًا برغم اختلافاتهم، وهم قادرون على فهم كيف أن المجتمع لديه مصالح طويلة الأجل، ويجب أن يمد أجيال المستقبل باحتياجاتهم أيضًا. والناس فى المجتمعات لديها التزامات تجاه كل منهم للآخر وللمشروعات العامة والقضايا العامة، ولديهم نوع من الإحساس بجذورهم، وارتباطهم بالمكان الذى يعيشون فيه مع الآخرين[٢].

ويعطينا جوفير تفسيرًا معياريًا ثريًا للمجتمعات. حيث يراها مجموعات اجتماعية يشترك أعضاؤها فى مسئولية أخلاقية تبادلية والاحترام. وهم ملتزمون تجاه كل منهم الآخر وبرفاهية المجتمع. محتفيًا بالاختلافات داخل المجتمع والإحساس بجذورهم ولكن جوفير يقول أيضًا:

كثير من الأمريكيين يعيشون صعوبة هائلة فى التعرف على أنشطتهم على نحو ذى معنى وربطها بمجهودات الآخرين. وفى الثقافة الجماهيرية المعاصرة لأمريكا لا يوجد مفهوم مقبول بشكل عام لاشتمال المجتمع على المسئولية والهوية اللتين ستقودانهم لعمل ذلك ... ومن الصعوبة بمكان أن تحصل على صورة لكل المجتمع، وكيف يتوافق المرء بداخل هذا المجتمع. وهذه الظاهرة يشار إليها دائمًا على أنها مشكلة من مشكلات التعقيد غير المرئى. ونحن نميل لرؤية الأعمال الإعلامية باعتبارها وسيلة تشجعنا لأن نرى فقط المجموعات المتنافسة وذات الادعاءات التنافسية المبنية على الحقوق والألقاب

والمصالح الخاصة - وما يجب أن يكون - وبطرق كثيرة، مجتمعًا من البشر يعتمد كل منهم على الآخر بدلاً من أن يكون مكانًا كالسوق حيث يقوم الناس بالمساهمة فقط من خلال التنافس بين كل منهم والآخر(٣).

ويشخص جوفير الثقافة المعاصرة بأنها فاشلة فى مدنا باعتبارها صورة جيدة ومضيئة وداعمة للمجتمع. وبدلاً من ذلك تقدم المجتمعات على أنها أساليب حياة سطحية لبلاد محاطة بأعداء. حيث المجموعات التى لها نفس أسلوب الحياة والفرص تختار أن تتجمع معًا للبقاء ولإقصاء الآخرين. ويعتقد جوفير أن الصور التى نقابلها خلال الإعلام الشعبى تقدم مبدئيًا التفاعل الاجتماعى على أنه سوق للتنافس المتبادل. وهى تقترح أن مقابلتنا مع المجتمع فى الخبرة وفى التمثيل تغذى بشدة عدم الثقة والتشاؤم فى التغيير الاجتماعى.

ويؤكد فولير على أن هناك أنواعًا مختلفة من المجتمعات التى تعمل بشكل مختلف (نقطة سوف نعود إليها لاحقًا) لكنه وضع عدة نقاط عامة حول ما يدعم المجتمع. وهذه المجتمعات غير محصنة ضد استبدادية النماذج القوية، لذلك فهم يحتاجون إلى احتضان حياة المجتمع الفوضوى، الذى لا يمكن اجتنابه أكثر من توقع الكمال المثالى، والمشاركة فى المجتمع مؤثرة جزئيًا فى الطبيعة والمجتمعات تتدعم جزئيًا من خلال توفير أمثلة للكيفية التى تعمل بها المجتمعات وكيف تتشكل المجتمعات، ولنقل من خلال صور المجتمع وهو أمر مهم لحياة هذا المجتمع(٤). وفى وجهة نظر فولير فإن دعم المجتمعات بهذه الطريقة يعتبر أمرًا صعبًا ومشروعًا مستمرًا ويتطلب ما يسميه مراقبة استمرار الوجود "existential Watchfulness" لحمايته ضد الاستبداد. ويصنف فويلر المجتمع إلى ثلاثة أنواع:

١ - مجتمع الأفكار. حيث يقرر الناس معًا، وجهًا لوجه. وبالحوار المباشر واحترام كل منهم للآخر. تحديد ما يعتبر متساويًا بقدر الإمكان.

٢ - مجتمعات الأزمات. حيث يتجمع الناس معًا لمقاومة بعض المشاكل العامة أو الكونية.

٣ - مجتمعات الذاكرة: وهى مجتمعات تتشكل حول أنظمة من المعتقدات التى أقيمت منذ فترة طويلة. وهى تربط الحاضر بالماضى. ويعرف فولير هذا النوع بالتقاليد والدين، وهو يميزها عن مجتمعات الأزمات حيث يركز أعضاء الجماعة على ما يجمع بينهم فيما يتعلق بالإثنية، والعرق، والجنس أو الهويات القومية.

ونحن نقترح إضافة (على الأقل) ثلاثة أنواع أخرى من المجتمعات:

٤ - مجتمعات المنزل، حيث يكون «البيت» المقصود ليس بالضرورة مكانا ولكن بدلاً من ذلك مجموعة تعضد بعضها على نحو تبادلى، حيث يمكن لكل عضو بطرق رائعة أن يكون نفسه أو نفسها وسط الآخرين.

٥ - مجتمعات سريعة الزوال، حيث يتجمع الناس الذين كانوا فى السابق أغراب ويكون تجمعهم معًا بسرعة وبشكل مؤقت. ولكن أثناء وجودهم معًا يشكلون روابط اهتمت على نحو شامل نوعًا برفاهية الآخرين وخيرهم، ويتمسكون لفترة من الوقت ببعض الأهداف العامة أو المصالح.

٦ - مجتمعات الخروج على القانون. حيث يكون ما يجمع الأعضاء معًا فى هذا المجتمع جزئياً من خلال التعرف إليهم بالخروج على القانون. والحقيقة أن مجتمعات الخروج على القانون يمكن أن تكون أيضًا مجتمعات أزمات وربما تكون مجتمعات منزل. لذلك فإن الأعضاء يرتبطون حول أشياء متشابهة مثل تلك التى نجدها فى الأنواع الأخرى من المجتمعات. لكن أعضاء مجتمعات الخروج عن القانون يرتبطون حول علاقتهم بالقانون على اعتبار أنهم هم من يكسرون هذا القانون. ونحن نسميهم «الخارجون على القانون» ليس لأن الأعضاء خارجون عن القانون، ولكن لأن هذه هى النظرة التى ينظر بها المجتمع عادةً، والتى تشكل البشر الذين يكسرون القانون فى مجموعات متلاحمة.

ورغم أن جوفير وفولير ينبهان إلى بعض الأفكار المفيدة حول المجتمع، فإن كلاً منهما يفترض أساسًا نتردد فى التصديق عليه وإقراره. ووصف جوفير للمجتمع يصدمنا من حيث كونه أكثر تجانسًا ووحدة عما نعتقد أنه مرغوب سياسياً. وفولير يؤكد على مركزية الفضيلة والشخصية فى المجتمعات[٥]. ونحن نأخذ جوفير وفولير على أنهما يستعرضان ملامح الإيديولوجية السياسية للنزعة الجمعية، بينما نشارك بعض مفهومات هذه النظريات.

فنحن لا نعرف اهتمامنا بالمجتمعات على أننا مناصرون للنزعة المجتمعية، والنزعة الجمعية باعتبارها إيديولوجية تحتفى بالمشاركة فى المجتمعات، على العكس من الفرضيات الليبرالية المختلفة حول الذات وأهداف المؤسسات السياسية والاجتماعية. ورغم وجود كثير من نسخ الليبرالية بعضها بارع ومعقد نوعًا، وبشكل عام فإن الليبرالى ينظر إلى الفرد على أن لديه حقوقًا أساسية، ومصالح، وتصورات حول الحياة الجيدة

التى تؤسس هوية الشخص باعتباره فاعلا مستقلا يعمل فى سياقات اجتماعية. والعلاقات الاجتماعية إذن تشتمل على تفاعلات بين هذه الذوات المشكلة على أساس فردى، وعلى المؤسسات الاجتماعية والسياسية أن تعمل على الارتقاء بحرية الأفراد ونشاط تقرير المصير. والمنظرون الليبراليون دائمًا ما يأخذون قيمة المشاركة فى المجتمع مأخذ الجد، وربما كان من الأمور المقبولة والمعترف بها اندماج الأفراد فى الشبكات الاجتماعية. ورغم ذلك فإن الفرد هو الوحدة الأولى للمجتمع ويجب أن تشكل الأبنية والمؤسسات بحيث تحمى وتدعم رفاهية الفرد. أما أصحاب النزعة الجمعية، فعلى العكس من ذلك، يرون الأفراد باعتبارهم موجودين من خلال مشاركتهم فى الحياة الاجتماعية الجمعية ومن خلال الالتزام بالقيم التى تحددها مجتمعاتهم. ومن وجهة النظر الجمعية فإن المؤسسات الاجتماعية والسياسية تحتاج إلى تشجيع هذا الشكل الثرى للفرد المشكل اجتماعيًا، وأن لا يشجع نمو الفرد المستقل حامل الحقوق الذى تكون مصالحه الخاصة هى المسيطرة على خياراته أو خياراتها إلى الحد الذى يجعل علاقاته المدنية، وروابطة العائلية والتزاماته المجتمعية، تتحلل وتتلاشى.

ونحن نتفق مع هابيرماس على أن النزعة المجتمعية المعاصرة، والتى تطورت من خلال الكتابات النقدية الأساسية للفرضيات الليبرالية، تقيد الخطاب السياسى فى كونها تعمل تحت نوع من «زيادة الأحمال الأخلاقية»(٦). وقد ظهرت باعتبارها أيديولوجية تعطى أولوية لموضوع الاتفاق الجمعى أو الوحدة وتحصيننا للقيم الأخلاقية الأساسية والدفاع عنها. فمثلاً يدافع أميتاى إيتزيونى المناصر للنزعة المجتمعية عن تعريف المجتمع على أنه مجموعة مشتركة من الارتباطات الاجتماعية التى تشمل الأخلاق المشتركة والقيم الاجتماعية. وهو يضيف أن مثل هذه القيم الجماعية يجب الوصول إليها بالحوار الحر والمفتوح لكنه يقول: «إن هذه القيم يجب أن يتم تقييمها وتحديد أهميتها عند مستوى معين من الشرعية. والقيم الجماعية تكون شرعية فقط طالما لا يحدث صدام أو توتر بينها وبين القيم الأساسية الحاكمة(٧). ولكن ما المعايير الخارجية والسائدة التى يمكن أن نحكم من خلالها على القيم ومن أين تأتى هذه القيم؟ وفى البرنامج الجمعى الحساس عن الحقوق والواجبات» وضع أكثر من ٥٠ مفكرًا مجموعة القيم الأساسية للنزعة المجتمعية، التى اشتملت على إقرار قيمة الأسرة والتعليم ودور الحكومة. وتبدأ الأسس الأخلاقية، التى يحددها البرنامج فى العائلة، حيث يبدو أن العائلة تفهم صراحةً باعتبارها متجذرة لدى أبوين، بينهما زواج يقوم على الجنس المختلف(٨).

ومن خلال الاحتفاء بقيمة الإجماع والدور الحاكم للالتزامات الأخلاقية، فإن النزعة الجمعية تملك احتمالية للعمل من خلال طرق قمعية وقابضة من الناحية السياسية. ومينى رويس التى بلورت نقداً نسوياً لأفكار الحركة الجمعية تشير إلى أن «أتباع الاتجاه الجمعى معنيون بفقدان الحدود التقليدية. بينما أتباع «الحركة النسائية» معنيون بتكلفة هذه الحدود وخاصةً على النساء. الحنين إلى المجتمعات فى الماضى يكاد يجبر أتباع الاتجاه الجمعى من غير الموالين للحركات النسائية على تجاوز أو تجاهل هذه القوى الاجتماعية والأبنية التى سمحت وبررت الإقصاء والقمع والاستبداد[٩].

ويركز نقدنا على المجتمعات وصورها ويحاول تحقيق التوازن بين رؤية الحركة المجتمعية. بأن هويتنا تظهر من داخل العلاقات الاجتماعية والجماعية وبين الاعتراف بالمساوئ التى يمكن تهميشها واستدامتها داخل هذه العلاقات. ويمكننا التعبير أكثر عن الروح غير الجمعية بالتحديد لمشروعنا بقولنا إننا نتخذ الجماعية أكثر من اتخاذ الإجماع حتى يكون كلاهما واقعًا ومثالا مع احترام العلاقات الاجتماعية. وتتطلب الجمعية حسب ما قالته شانتيل موف Mouffe «نهاية الفكرة الحقيقية للحياة الجيدة أو ما يسميه كلود ليفورتس فناء علامات اليقين[١٠]». وهذا ليس رفضًا للفكرة التى تجعل للأفراد والمجتمعات معنى لإدراك الحياة الجيدة يمكن تطبيقه على كل البشر.

والجماعة بهذا المعنى الأساسى تشمل الحياة الإنسانية باعتبارها قد تم توجيهها على نحو مناسب من خلال التصورات المختلفة لما هو جيد وصالح، مما يعكس واقعية مواقعنا الذاتية المختلفة. وعلى أية حال فإن هذه القيمة تنطوى على احتمالية أن تدعم التصور الذى يسميه موف شعار: زجماعية متطرفةس حيث توجد هناك فقط تعددية الهويات بدون أى صفة مشتركة. وموقف الجماعية المتطرفة فى رفضها لأى محاولة لتصور الـ زنحنس باعتبارها هوية جمعية والتى قد تشكل أو تبرز المطالب الموجودة فى الصراعات المختلفة ضد الخضوع والمشاركة فى المراوغة الليبرالية من السياسى[١١].

ويفضل موف الرؤية المجتمعية التى نتشارك فيها، وهى واحدة من الديمقراطية الراديكالية التى يكون فيها الالتزام الأساسى بالنزعة المجتمعية متحالفًا مع الإصرار على ما هو أساسى. ولكن من خلال الدور المشكل لعلاقات القوة فى تشكيل الكيانات الفردية والجماعية. ونحن نتعرف إلى أنفسنا ومجتمعاتنا جزئيًا من خلال إقصاء الآخرين. وهذه الإقصاءات تعكس وتساعد فى إقامة تقسيمات القوة. والجزء المركزى

فى عملية الإقصاء تشمل تصور الآخرين باعتبارهم «مختلفين» عن أنفسنا - كآخرين - وتقييم هذه الاختلاف على غير متساو - كآخرين - ولكن ليس باعتبارهم موضوعات أخرى. والطريقة الأخرى فى التفسير أن هذه النقطة تقول إننا عندما نتصور شخصًا آخر مختلفًا عن أنفسنا، فإننا نأخذ أنفسنا على أننا الحالة النموذجية وباستخدام خصائصنا على أنها المعيار الذى نقيس به درجة جماعيتنا مع الشخص الآخر. ولكن خطوط تحديد وتقرير التشابه والاختلاف محل النقاش ليست أنواعًا طبيعية ولكنها صناعة التاريخ والثقافة.

وإن كان وصفنا للمعانى فى هذه الاختلافات التى تحصن entrench العلاقات الخاصة بالسيادة والخضوع والاختلافات، حينئذ تعد علاقة لا تماثل (المجلات والصحف تشبه كثيرًا الكتب أكثر من كون الكتب تشبه الصحف والمجلات، الشواذ مثل الناس المستقيمين أكثر من كون المستقيمين مثل الشواذ). وهذا اللا تماثل يعبر عن ويجسد علاقة القوة.

ورغم أنه من المهم أن نقر بدور القوة فى بناء الاختلافات مثل عدم المساواة وللكشف عن المعانى التى أعطيت للاختلاف، فإن أتباع الاتجاه المجتمعى أيضًا قلقون بشأن مخاطر تجاهل مواضع الاختلافات وادعاء التشابه والوحدة. وكل يوم نجد الناس العاديين الذين يشاركون فى الثقافة الشعبية أو ممن يهتمون أو ينخدعون بها، ربما يجدون أنفسهم يعيشون الوقوع فى اختيار قوى بين ملاحظة الفرق أو الميل نحو التشابه. أما أتباع المجتمعية الردايكالية فهم قلقون بحق حول لعبة القوة التى عُبر عنها فى أى بديل، ويشير بدلاً من ذلك إلى تلك للطرق التى تتكون بها هذه الازدواجية مثل تلك التى تستهلك إمكانات تصور الخاضعين(١٢). وحسب الرؤية الدريدينية Derridean هناك دائمًا إفراط أو بقايا لما يسميه دريدا Derrida الاختلاف. وهذه هى الفكرة التى يعتبرها موفى مركزية بالنسبة لإمكانية الديمقراطية الرديكالية.

إن فكرة «الاختلاف» استخدمت فى سياق الديمقراطية الرديكالية لتسمح بعد ذلك لتطوير تصورات الهوية التى لا تحصن ببساطة معارضى الازدواجية بين التماثل والاختلاف. وحسب رؤية دريدا. فإن هوية الفرد أو المجتمع تتشكل دائمًا بالاختلاف جزئيًا. وهذا معناه أن هناك إفراطًا أو شيئًا باقيًا فى خصائص هذا الموضوع الذى لم نتمكن من الإمساك به من خلال تغيير مسألة كيفية كونه مشابهًا أو مختلفًا عن الموضوعات الأخرى. وبينما لم نضع الاختلاف باعتباره أداة تحليل مركزية فى

تحليلاتنا، ونجعلها تعمل بشكل مباشر فى حالة واحدة. نريد أن نلاحظها باعتبارها طريقة ذات قيمة فى التفكير حول الهوية والمجتمع والجمعية التى تذهب فيما وراء المداخل التى نتبعها دائمًا فى مناقشات مسألة الليبرالية أو التحرر والنزعة المجتمعية.

إن مشاكل التشابه والاختلاف ليست مجرد شىء متصور، والتوزيع غير المتساوى للقوة يجعل النزعة الجمعية الصحية والحقيقية معرضة للهجوم الشديد، وإيديولوجية الديمقراطية الراديكالية تهدف إلى تخيل وتكوين أشكال القوة التى تنسجم مع القيم الديمقراطية ودعم الجمعية. وبلغة أكثر واقعية تهدف الراديكالية الديمقراطية لإقامة المجتمعات والمؤسسات التى لا تكون فيها القوة قد أسىء استخدامها من خلال الاستبداد والعنف. ومعنى هذا أن الديمقراطية الراديكالية تحمل أيضًا مطلبًا أخلاقياً. وهذا لا يساوى عبئًا أخلاقياً زائدًا إلا أنه لما كان مطلبه الأخلاقى لا يسلم بالقيمة السياسية والاجتماعية لأى أشكال خاصة من العلاقات الاجتماعية والسياسية فهى باعتبارها أيديولوجية لا تخبرنا كيف نبنى حياتنا الاجتماعية والسياسية. والمطلب هو أن الأبنية التى نطورها يجب تقييمها على أساس قيمة الاتصال والصراع والتشاور والتعاون عبر الاختلافات حيث تكون علاقات القوة معترفًا بأهميتها وقابلة للتنفيذ.

ومدخلنا لتناول صور معينة للمجتمع سوف يعكس اهتمامات النزعة الجمعية والديمقراطية الراديكالية من خلال فحصنا للحدود وصور الإقصاءات والتدرج الهرمى ورؤى حالة السواء التى تظهر داخل هذه الصور.

هل تساعدنا هذه الصور فى إيجاد أرضية وسط ومشوقة بين أطراف الاحتفال بفوائد المجتمعات وعرض الاحتمالات القمعية؟ هل تفتح لنا هذه الصور مساحات لنلعب فيها وربما الشعور بالزهو من قوة انقسام الخاضعين والمعارضين فى رؤية هذا العالم الذى نواجهه؟ وسوف لن نعرض بشكل عام لنوع إدانة الصور المعاصرة للمجتمع الذى قدمته لنا جوفير. وهى تؤكد على الشكل الفظ والعابث والضحل والفجاجة فى بعض مظاهرها عادةً ما تكون معقدة فى مظاهر أخرى. ووجدنا أن صورة واحدة قد تكون بسهولة بناءة وتنطوى على خلل فى نفس الوقت. وعند بلورة مثل هذا النوع من الاستجابة المعقدة لصورة ما سوف نأخذ بمدخل فولير فى الاعتراف بالأنواع المختلفة من المجتمعات وتقييم للصور المطابقة وفقًا للاحتياجات والأهداف لأنواع المجتمع التى يمثلونها. ولهذه الأسباب فإن تقديرنا للصور التى سنناقشها فى السطور التالية ليست متقنة تمامًا، وسنحاول أن نتناول كل حالة بأن ننفتح على تنوع الأشياء التى نريدها من صور للمجتمع. وهنا لنا أسئلة قليلة التى كنا نسأل أنفسنا عنها عند النظر بعين الاعتبار لهذه الصور.

١ - هل تخبرنا الصور بشىء ما عن كيف نتصرف نحن أنفسنا فى أى علاقة مع الآخرين حتى تزدهر حياتنا؟

٢ - هل تعطينا أى فكرة حول «اللاصق» الضرورى لجعل المجتمع قادرًا على البقاء على قيد الحياة؟ (هذا اللاصق يتضمن أشياء مثل الأعراف والمعايير، والإطار الأخلاقى أو الاعتبارات البراجماتية النفعية).

٣ - على الجانب الآخر لا نحتاج إلى اللاصق حتى نكون شديدى الالتصاق. لذلك هل تساعدنا الصور على التفاوض حول ما تسميه فولير الاستبدادية المحتملة للمجتمعات لدعم النماذج القياسية؟ هل يمكننا أن نتعلم شيئًا ما حول كيفية دعم الجمعية داخل المجتمعات بالمعنى الذى يقصده موفى، بينما لا نزال محافظين على التماسك؟ وتقول فولير إن أعضاء المجتمع يحتاجون لأن يكون لديهم نوع من اليقظة الحاضرة existential watchfulness لحماية المجتمع من الاستبداد، هل هناك صور من هذه اليقظة؟ وإلى أى مدى نجد صورًا إيجابية تعمل بشكل معاكس للانسجام والوحدة؟

٤ - وعبر خطوط مشابهة، هل تساعدنا الصور على فهم مزايا الانفصال والحرمان الناجم عن الاستبعاد ومتى يكون من الجيد للمجتمع أن تكون به حدود قابلة للاختراق أو حدود مرنة؟

وماذا يقتضى علينا أن نبذله للحصول على حدود يمكن النفاذ منها بدرجة كافية؟ هل تشير أى صور إلى إفراط دريدن؟ .Derridean excess

٥ - هل تخبرنا الصور بشىء ما حول كيف نقيم المجتمعات التى نعتبر خارجين بالنسبة لها؟

٦ - هل تضع الصور أى طريق رئيسى نحو محاربة التشاؤم الذى وصفته جوفير وبدون أن نكون مبالغين فى مثاليتنا؟

وهذه الأسئلة ترشدنا فى تناول أمثلتنا بالتحليل وربما لا نجيب عن أىٍّ منها بطريقة مرضية، وإننا نعرض هنا لاقتراح بعض المسائل التى نرى أنها شيقة ومهمة فى تحليل أى صورة للمجتمع. وفى الأقسام التالية سوف ننظر إلى تشكيلة مختلفة من الصور. ويمكننا أن نشير إلى بضعة ملامح حول أمثلتنا التى تدعم تحليلاتنا لهذه الصور. والقراء سوف يجدون بعض الألفة مع هذه الحالات مما يجعلهم قادرين على تطوير وربما مناقشة ادعاءاتنا.

جدول (١ - ١٤) صور للمجتمع فى الثقافة الشعبية

المثال	النوع
سينفليد (شبكة تليفزيون)	مجتمع المنزل
انتظار الانطلاق (فيلم)	مجتمع الأزمة: منزل
إيلين (شبكة تليفزيون)	مجتمع الأزمة: منزل
جنازة الأميرة ديانا (إذاعة أخبار خاصة)	مجتمع الذاكرة
رفقة فى منزل براري (راديو)	مجتمع الذاكرة
أنباء فى الزنزانة (فيلم)	مجتمع الخارجين على القانون: أزمة
خط الحب (تليفزيون MT)	مجتمع الأفكار. سرعة زوال

ساينفيلد

هذا العرض للمسلسل الاجتماعى الذى استمر من ١٩٩٠ حتى ١٩٩٨ كان عرضًا تلفزيونيًا ذا شعبية طاغية، وهو يتناول مجتمعًا من مجموعة من الأصدقاء البالغين، كل واحد منهم مصور على أنه يكاد يكون بالكامل مهتمًا بمصلحته الشخصية، وهم أفظاظ ضيقو الأفق يتسمون أيضًا بالضحالة وعدم الاستقرار أو الذوق. وهم كثيرًا ما يصبحون مصدر أذى ومخادعين ويحتقرون الناس خارج دائرة الأصدقاء، وهم يظهرون القليل إن لم يكن أى أسف أو ندم أو خزى أو أى نوع من وخز الضمير على سلوكهم. ماذا يربطهم جميعًا معًا باعتبارهم مجتمعًا؟ ربما تكون فى بعض الحالات تجربة مشاهد للتليفزيون لعرض أسبوعى ما يخلق صورة خادعة لمجتمع. فالارتباط الدائم والشفاف بين الشخصيات، والشكل المألوف وخطوط الحبكة الدرامية. والمكان فى الروتين الأسبوعى لدينا، قد يسمح لنا بالشعور كما لو أننا أمام صورة مجتمع بدون أسس كافية لأداء الوظيفة الفعلية للجماعة الاجتماعية.

ولكن فى حالة سينفيلد هناك أسس لننظر منها إلى هذه المجموعة من الناس، وهم يكونون نوعًا معينًا من المجتمع التى نسميها مجتمعات المنزل، والرابط المركزى الذى يوحدهم معًا هو أنهم قادرون على أن يكونوا فى المنزل مع بعضهم بعضًا، يمكنهم أن يكونوا أمناء مع بعضهم بعضًا. يمكنهم أن يكونوا أمناء مع ضحالتهم وضيق أفقهم وافتقارهم إلى الوازع الأخلاقى. وهم يعرفون بعضهم معرفة جيدة. وبينما كانت المعرفة بشكل عام لا تحتاج إلى التملق أو المخادعة فهذا لا يقودهم إلى أن ينتقد كل

منهم الآخر بشدة. والنقد معبر عنه بلطف شديد ربما فى بعض الانزعاج أو فى تعاون يحسدون عليه أو فى إرباك مطول قد يجعل معه الشخص يتمركز حول نفسه. ورابط الصدق المتبادل يدعمه أيضًا ما يمكن أن يسميه المرء رابط التذوق. وهم فى ذلك يميلون إلى الاشتراك فى كل ما هو فكاهى ومحرج ومثير للغضب وهكذا.

وهذه الشخصيات الأربع فى هذا المجتمع المنزلى لديهم مصلحة متبادلة فى الحفاظ على هذا المجتمع وإقصاء الآخرين الذين لا يجدون أن معايير هذا المجتمع يمكن قبولها، أو الذين سوف يفقدونهم حريتهم فى استعراض شخصياتهم الضحلة.

وهذا الاهتمام يظهر مثلاً فى واحد من الأحداث التى يقترح فيها جيرى بلا تفكير أن تطلب إلين من سوزان. خطيبة جورج. أن تذهب معها إلى حضور عرض. وسوزان رغم كونها خطيبة لجيرى فإنها ليست عضوًا فى هذا المجتمع، وجورج محبط لتجنب جعلها تنضم إلى هذا المجتمع من خلال صداقة إلين، جورج يوبِّخ جيرى. وإذا كانت سوزان مسموحًا لها بأن تخترق هذا العالم. فإن جورج كوستانزا كما تعرفه يتوقف عن الوجود و«جورج ليس مستريحًا» فى علاقته بسوزان التى كما يبدو شخصية مهذبة حلوة الشمائل غير قادرة على رؤية جورج على حقيقته أو على ما هو عليه. لذلك فإنه لا يستطيع أن يتحمل هذين «العالمين يتصادمان» لأن ذلك لن يترك له مكانًا لأن يكون هو نفسه.

وفى حادثة أخرى كان هذا المجتمع مهددًا عندما تقابل إيلين عالمًا موازيًا لثلاثة رجال يشبهون جيرى وجورج وكرايمر فى الأسماء وفى المظهر وعاداتهم فى البقاء معًا، ولكنهم على النقيض حيث ترسمهم شخصياتهم على أنهم أناس ظرفاء عن حق. وهم يقرأون الكتب ويقومون بأعمال خيرية وهم مهذبون ويظهرون الاحترام فيما بينهم. وتُعجب إيلين بهذا الشكل من المجتمع الناجح ذى المبادئ، وهى تحاول أن تنضم إليه. لكنها تكتشف أنها لا تستطيع أن تتصرف بالحرية التى كانت تستمتع بها فى مجتمعها القديم، وفى هذا «العالم الغريب» انتقدت ولم تفهم لأنها تتبع دوافعها الأساسية. فما الاتهام والأهمية فى ساينفيلد باعتباره صورة للمجتمع؟ فهو فى جزء منه يعكس الحاجة الشرعية لمجتمع المنزل والارتباط بالناس الذين لا نحتاج للتنكر ونحن معهم، حيث إننا جميعًا فى هذا المجتمع معروفون ومقبولون كما نحن. وفى طريقة هذه الصورة التى تنطوى على مبالغة وموجعة أحيانًا. فهى بهذا تعطينا صورة لشىء مرغوب ويصعب تحقيقه فى المجتمع البشرى. وعلى العكس من ذلك فهى مهمة باعتبارها صورة لأنها أيضًا تبين المجتمع الذى تلعب فيه الالتزامات الأخلاقية والمعايير دورًا صغيرًا جدًا

يمكن إدارته، بينما أعضاء المجتمع مرتبطون بنوع من معايير الولاء بين كل منهم للآخر، ولا يبدو أنهم بحاجة للإحساس بالأهداف الأخلاقية المشتركة «كلاصق» يجعل مجتمعهم ملتحمًا. وهم لا يظهرون كأنهم يتصارعون مع مشاكل أخلاقية غريزية. ومشكلتهم تتعلق بعقبات عملية، كيف يتجنبون عمل أشياء لا يريدون القيام بها، كالحفاظ على الشكل الاجتماعى أو أمور الإتيكيت.

وهذا ليس مجرد مجتمع يعتمد من أجل بقائه فى الحياة وازدهاره على أعضائه الذين لديهم التزام بتوقعاتهم الأخلاقية. فهل هذا جزء من ادعائه كصورة. هل هذا نوع من الفانتازيا الخيالية التى لدينا عن مجتمعات المنزل، بأنه يمكن أن يكون هناك مجتمع فيه الفشل فى امتلاك طموحات أخلاقية لا يؤدى إلى نقد ورفض من المجتمع؟ أو أنه ليس حتى فانتازيا، ولكن مبالغة فى شىء ما يمكن إدراكه فى المجتمعات البشرية الواقعية؟ إلى الحد الذى يجعل «ساينفيلد» تمدنا بصورة لمجتمع مزدهر ولكنه لا أخلاقى، وهو ما يثير السؤال حول كيف تكون المعايير الأخلاقية ضرورية فى دعم المجتمع، وربما يسمح لنا ونحن نضحك أن نتخيل ما الذى سنكسبه وما الذى سنخسره من النضال من أجل تحقيق مثل هذا المجتمع المنزلى.

ومن الأشياء التى لا قيمة لها. أن مجتمع ساينفيلد يعد مجتمعًا إلى الحد الذى يعتبر فيه بمثابة حالة من حالات الرجوع للنفس فقط. ودائمًا ما ينعكس على نفسه كمجتمع. والشىء الوحيد الذى ربما نريده من صورة المجتمع هى فهم التوقعات وحدود هذا المجتمع، وتعتمد الدعاية فى ساينفيلد عادةً على اكتشاف ذلك بالتحديد.

انتظار الانطلاق

بينما هذا الفيلم أيضًا يصور مجتمع المنزل، وذلك بعرض الصداقة التى تجمع أربع سيدات من الأمريكيات الأفارقة اللائى يعرفن ويقبل كل منهن الأخرى. يمكن لنا أيضًا أن نصفه بأنه يصور مجتمع الأزمة. كل واحدة من هؤلاء النسوة ترغب فى رجل مهذب يشاركها حياتها، ولكن كل واحدة منهن لها تجارب تجعل هذه الرغبة غير قابلة للتحقيق. وهن شديدات الحذر والاحتراس من الرجال، ويرونهم فى نفس الوقت جذابين ولكن يرونهم على أنهم مستغلون من دون مبادئ لا يعتمد عليهم. وهذا مخيف بالنسبة لهن. والقصة تمدنا بأمثلة عديدة «بالرجال أصحاب المشاكل» الذين يكذبون ويخدعون ويسرقون وبشكل عام يضيعون وقت النساء وعواطفهن. ويبدو ذلك بالتأكيد على أنها نقاط تقلل من قيمة الفيلم لأنه حتى إذا ما أردت أن تكون لديك علاقة مع رجل على

الإطلاق ربما تضطرين إلى أن تكونى امرأة إلى جانب رجل مرتبط مع امرأة أخرى. وهن يردن أن يكن قادرات على الانطلاق مع رجل ليسترحن ويشعرن بالثقة ويتشاركن فى العاطفة، وتشعر بأنها فى المنزل مع رجل ولكن بدلاً من ذلك فإنهن يعشن هذه الرغبة على أنها مشكلة محددة لعالمهن الاجتماعى.

وصورة الفيلم عن هذا المجتمع توضح أنواعًا كثيرة من الاستجابة الواقعية لهذه الأزمات، وجميعها تم تصويرها باعتبارها استجابة جيدة (كونى نفسك مع الأرملة التى تعيش فى الشقة المجاورة. وأن يكون لكِ طفل من صلبك. وكونى على اتصال بمحامى طلاق. وقررى أن تكونى وحدك أفضل من أن تكونى مع رجل متزوج).

رغم أن الفيلم لا يفعل الكثير لإظهار كيف أن هذا المجتمع من الصديقات يؤدى بهؤلاء النسوة إلى هذه الاستجابات، وبالتأكيد تبدو فرضية الفيلم بأنهن يشاركن فى الأزمة، وتجاربهن المتراكمة كانت خطيرة فى إيجاد طريقة للتعامل مع رغباتهن وخياراتهن على نحو بنّاء. والغرض من الصورة هو محاربة التشاؤمية حول الإمكانات المتاحة بالنسبة للنساء الأمريكيات الأفريقيات ممن يرغبن فى الجنس المغاير، وبدون أن نكون ساذجين حول هذه الإمكانات، ولهذا الحد يبدو أنه يجب علينا اعتبار ذلك صورة مساعدة محتمَلة للمجتمع. وربما قد تكون حقيقية. وحتى إن ملامح الفيلم التى تبدو قد عوملت بغلظة (الرجال سيئون جدًا ورغبة النساء فى أن يجدن رجالا لا تتوقف) فهى فى الحقيقة مهمة لإقامة صورة واضحة نموذجية لأزمة اجتماعية، حيث الصورة حقًا خشنة، ولكن بسبب ذلك أيضًا فهى قابلة للتذكر وللغضب أيضًا.

ربما يود المشاهدون أن لا يبسطون فكرهم فيما يتعلق بالصورة الواضحة والمثيرة للغضب بعدة طرق. ولسبب واحد أنها تصور بقوة مجتمع النساء اللاتى يرغبن فى الجنس الآخر، والرغبة فى ممارسة الجنس مع رجل رائع عرضت على نحو شامل وبارز. وقد لا يكون من العدل أن تطلب من الفيلم الذى يركز على النساء الأمريكيات الأفريقيات - كما يفعل قليل من الأفلام الشعبية - أن يعرض أيضًا نظرة أكثر تعقيدًا للجنس، كما يفعل قليل من الأفلام الشعبية. إلا أنه يظل من المفيد أن نضع فى أذهاننا هذا الوعى والإدراك لطغيان الرغبة الجنسية فى الجنس المخالف التى يبدو أن صور الفيلم تسلم بها جدلاً.

كما يمكن أن يظهر نوع مختلف من التعقيدات. عندما لا يكون المشاهد لهذه الصور عضوا فى نوع المجتمع الذى يصوره الفيلم. هل لدينا مشاكل خاصة ومسئوليات عندما نكون أمام صور للمجتمعات لا ننتمى إليها؟ وانتظار الانطلاق Waiting to Exhale على

سبيل المثال يثير عددًا من الأسئلة الصعبة بالنسبة للمشاهدات من الإناث البيض. وصورة الفيلم تبدو تعزيزًا للأفكار التى لها مكانة شبه نمطية فى الثقافة الأمريكية. والأكثر بروزًا الفكرة التى تم عرضها هى أن هناك أزمة ثقة بين النساء الأمريكيات الأفريقيات والرجال. ولكن الموضوع الثانى الأقل بروزًا يتعلق بتصورات النساء الأمريكيات الأفريقيات عن النساء البيض، فى عدد من المشاهد بالفيلم يُصوّر النساء البيض على أنهن مساهمات فى أزمة هؤلاء النسوة. والصورة النمطية التى تلعب دورًا هى أن النساء البيض ينتزعن الرجال المؤهلين والمرغوب بهم من الأمريكيات الأفريقيات. وأنهن ممتعضات من ذلك وربما ينظر إليهن بشكل عام بريبة وشك داخل المجتمع. والنساء من البيض كما يبدو بالنسبة لهؤلاء النسوة من الأمريكيات الأفريقيات فى أحسن حالاتهم بعيدات تمامًا. ولا يثيرن أى اهتمام من جانب الأفريقيات الأمريكيات من منظور الشخصيات المركزية للفيلم، وفى أسوأ حالاتهن يظهرن نوعًا من المنافسين الماكرين الذين يهددونهن. وفى كلتا الحالتين فإنهن جزء من مما يشكل خارج المجتمع الذى يصوره الفيلم.

ماذا تصنع المشاهدات من النساء البيض بهذا الفيلم؟ نحن لا نثير هذا السؤال لأننا نعتقد بأن استجابة الأنثى البيضاء لها أهمية خاصة فى هذه القضية. إنها مجرد مثال لمشكلة يواجهها كل شخص فى سياق مختلف، عن كيف نقيم أو نقدر صورة المجتمع الذى يكون الشخص فيه دخيلاً؟ وهل من المناسب أن نعترض على الفكرة الكلية عن النساء البيض اللاتى ينتزعن الرجال من النساء السود؟ وهل من المناسب أن نزعم بأن النساء البيض بعيدات. ومن غير المرجح أن يقلقن من اهتمامات ومشاكل النساء السود؟ ويبدو أن على الأنثى البيضاء من المشاهِدات مسئولية الاستجابة الحذرة لمثل هذه الصورة. وإذا كنا نضع فى أذهاننا أن هذا الفيلم من نتاج هوليوود، وله أهداف كثيرة أخرى غير تصوير الظروف الحقيقية والاتجاهات فى مجتمعات النساء الأمريكيات الأفريقيات. إلا أنه يبدو على الخارجى أن يفترض أن الموضوعات الواضحة فى الفيلم تعكس الظروف والاتجاهات الحقيقية بطريقة ما. وهذه الفرضية يمكن أن تكون نقطة البدء فى السؤال عن استجابة المرء وموقفه باعتباره ناقدًا لهذه الصورة. والمشاهدة البيضاء يجب آن تسأل نفسها: هل استجابتى لتصوير المرأة البيضاء فى هذا الفيلم تعتبر دفاعية أكثر منها موضوعية؟ هل أصر على أننى لست بعيدة ولست مختلفة حتى إن لم تكن لدى أى علاقات بالنساء من غير البيض؟ هل حاولت أن أتصور أو أتخيل ماذا سيكون الموقف لو أننى مكان النساء من غير البيض؟

هل حاولت تخيل ما سيحدث لو أننى كنت امرأة أمريكية أفريقية يتركها رجلها ليذهب إلى امرأة بيضاء؟ فما المعنى الاجتماعى بالنسبة لى لتتبع علاقة مع رجل أمريكى أفريقى؟ هل أنا غير مرتاحة للصورة التى يصورها الفيلم وهو يتوهج بأنجيلا باسيت وويتنى هيوستون مستخدمًا قوة السينما لإنهاء القوة الاجتماعية التى أكون مرتاحًا معها؟ بشكل عام هل عشت تجربة حياتية وثيقة الصلة بتقييم وتفسير هذه الصورة؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، هل يجب أن أنتظر حتى أغير حياتى وأصبح أكثر تأهيلاً قبل أن أحكم على هذه الصورة؟

وسواء أكانت هذه الأسئلة أم لا عرضة بالطبع لأن تعتمد على استجابات المرء الخاصة لهذا الفيلم. ولكن بالنسبة لبعض المشاهدين فإن فيلمًا مثل هذا يمكن أن يفتح عيوننا على كشف العزلة الاجتماعية للمرء عن نوع المجتمع الذى يصوره الفيلم. إذا كان هذا موقف المرء باعتباره مشاهدًا. فإن صورة الفيلم تعتبر نقطة بداية مفيدة وجيدة فى التأمل فيما هو غير معروف وما يصعب تخيله من الموقع الاجتماعى الحالى للمرء. وهذا النوع من التأمل يمكن أن يكون مفيدًا باعتباره نقطة بداية للبحث عن تغييرات وثيقة الصلة بعلاقات المرء الاجتماعية.

إيلين

كان إيلين عرضًا تليفزيونياً تم بثه من ١٩٩٤ حتى . ١٩٩٨ وهو يصور ملامح السحاقية وسط مجتمع من البشر المستقيمين. ولكن أثناء الموسم الأول كانت إيلين تجلس فى مختلى خاص بها فى العرض بينما فى نفس الوقت يكون المشاهدون الذين يعرفون يفسرون النص على أنهن سحاقيات. وهذا الحدث هو أشهر عرض أثار ضجة والذى انهالت الرسائل عليه. وفى هذا الحدث تعلمنا مبكرًا أن أصدقاء إيلين الذين يعرفون أنها على موعد مع رجل كبير صديق لها؛ ورغم أن إيلين رفضته وصدته فإنها تقول لأى إنسان آخر إن لديها رغبة شرهة له. وهى تفعل ذلك لسببين:

١ - لأننا تعلمنا - من حوار تالٍ مع طبيبها المعالج - أن من السهل أن نخبر أصدقاءنا ما يريدون أن يسمعوه.

٢ - لأنها منجذبة جنسياً إلى امرأة، وهى تواجه مخاوفها الخاصة حول معنى أن تصبح شاذة.

وعند هذه النقطة لدى إيلين حلم، حيث ترى نفسها فى محل بقالة تشترى البقالة وكل شىء هنا يباع بشكل غريب لها. فمثلاً يخبرها البقال أن المحل يبيع البطيخ هذا الأسبوع للسحاقيات بسعر خاص. وهناك ورقة للدعاية لمنتج مقرمشات تحبها لأنها رائعة سواء أكنت فى الخارج أم فى الداخل. والفتى الذى يحمل الحقائب يقول لها هل تحتاجين مساعدة فى تحميل حوائجك فى سيارتك السحاقية؟

ولقد اخترنا إيلين لتوضيح نقطتين عن المجتمعات. النقطة الأولى أن تكون فى المنزل باعتبارك عضواً فى المجتمع الذى تنتمى إليه. منذ مدة طويلة قد اعتبرت نفسها جزءًا من - المجتمع المستقيم - وتصبح مرتاحة بمطالبها الذاتية. حتى إنها تفصح للآخرين عن «رغباتها الخاصة». ولكن قولها للآخرين ينتج عنه بالنسبة لأصدقائها المستقيمين أنهم يرونها «سحاقية» ويفترضون فيها نسخة ضيقة ونمطية لحياة المساحقة ... وبذلك فإن هذا الحدث يتعامل مع استبدادية النماذج التى ذكرناها سلفًا، وكيف يمكنهم أن يخيفونا بالخداع، من جانب، ومن جانب آخر يقللون من شأننا إلى درجة اعتبارنا أشياء. كما أنها تلقى الضوء على أهمية هذه المسألة فى ثقافتنا وعن أى مجتمع ننتمى إليه. وبصفة خاصة من الأمور المثيرة أن نرى إيلين وهى تتفاوض على أساس معرفى وسيكولوجى حول أزمتها الفردية، بناءً على عواقب أن نكون خارج السياق. وهى لا تحب أن تعامل بعنصرية ضدها، وأثناء حديثها عن اهتماماتها وأعبائها مع طبيبها المعالج، أوبرا وينفرى تقول «أنت لا تفهم! هل تعتقدين أننى أريد أن أكون عنصرية وأعامل على هذا الأساس؟ هل تعتقدين أننى أحب أن يطلق علىّ الناس أسماء يقولونها فى وجهى؟». تقول أوبرا وهى تومئ برأسها «هل ارتكب الناس جرائم كراهية ضدك لمجرد أنك لست مثلهم؟ «شكرًا» ترد إيلين وهى تتلطف، إن أوبرا تخفف عنها آلامها النفسية وأنها تفهمها. ولكن أوبرا تستمر «هل تضطرين إلى استخدام حمامات منفصلة وتناول شرابك منفصلة وتجلسين فى نهاية الحافلة (أوه) يارجل. تغمغم إيلين. «نحن نضطر إلى استخدام صنبور مياه منفصل؟»».

وترى إيلين أن أوبرا تتعاطف مع ما يعنيها فيما يتعلق بالنظر إليها على أنها دخيلة كآخر، وأن إيلين فى نفس الوقت لديها إدراك قوى لما يبدو على أنه تفرقة عنصرية ضد شىء ما يميزهم باعتبارهم مختلفين عن بعضهم بعضًا. لذلك فإنه فى هذه الحادثة يرى المشاهدون إمكانية تداخل الاتصالات بين المجتمعات المختلفة الذين كثيرًا ما يعيشون تجربة التفرقة من دون أن ينكروا اختلافهم. والسبب الثانى لتركيزنا على «إيلين» يتعلق بظاهرة التوحد المحتمل بالإعلام. وملايين الأمريكيين الذين يشاهدون حلقات إيلين: حيث تحدث المشاهدات والمناقشات حول إيلين وتنتشر فى كل الولايات المتحدة الأمريكية، فى حرم الجامعة بين الطلاب وفى المنظمات المختلفة كافة. وهناك مشاهدون من الشواذ والسحاقيات وثنائيى الجنس باعتبارهم مشاهدين داعمين للبرنامج فضلاً عن الفضوليين. وأزعم أن هذه الظاهرة (وليس بالضرورة محتوى الحلقة ذاتها) ليست إيجابية فى مجموعها لسببين:

١ - عملت على تجميع السحاقيات ووجودهن معًا.

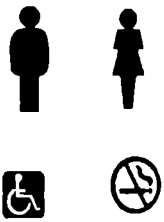
٢ - كما أنها عملت باعتبارها أداة تعليمية للمشاهدين الدخلاء (مشاهدين خارجين عن مجتمعات الشواذ والسحاقيات).

ومن ناحية أخرى نحن نعترف أنها مثل التليفزيون بشكل عام، فإن هذه الحلقات هى قصة واحدة لشخص واحد التى تمت روايتها، كما أنها تترك مسائل كثيرة فى حياة السحاقيات لم يتناولها أحد أو لم تمس، مثل التقاطعات ما بين العرق والطبقة. لذلك فهى مظهر مخادع وربما فى الحقيقة تتسبب فى اغتراب كثير من المشاهدات من السحاقيات أكثر من توحيدهن.

لاحظ الأمثلة المبينة بالشكل (١٤. ١) التى هى أمثلة لرموز دولية بسيطة. رموز صنعت حتى تكون معروفة للجميع. والصورة الشديدة التبسيط لحياة السحاقية تعمل كما يبدو على نحو يشبه هذه الرموز، ويمكنهم أن يعملوا على تعاطف «الدخلاء» من المشاهدين والانطباع بأنهم الآن يفهمون ما الذى يشبه أن تكون عليه «سحاقية» أكثر من مجرد وميض غامض عن ما الذى يشبه أن تكون عليه السحاقية.

إذاعات الأنباء الخاصة

وبينما نناقش قوة الإعلام فى توحيد المجتمع الكبير وخلق شعور بشىء ما مثل المجتمع المحلى، نود أن نذكر إذاعات الأنباء الخاصة. والمثال الذى لدينا فى أذهاننا على هذا النوع من الأنباء، أخبار جنازة الأميرة ديانا. التى بلغ عدد مشاهديها فى بريطانيا وحدها ٣١ مليون شخص، شاهدوا الجنازة على شاشات التليفزيون.



الشكل ١٤-١

ووفقًا لديورانت Durrants فإن التغطية الإعلامية للجنازة فى مجلات وصحف العالم تفوق بكثير أى حدث آخر فى أى مكان فى العالم وفى أى وقت فى التاريخ. ماذا دار حول هذه الظاهرة؟ هل كانت نوعًا من الحزن الشعبى الذى كان صدى لمجتمعات الذاكرة والمنزل، نوعًا من الانتماء لما هو خير فى الإنسان؟ أو هل كان ما يسميه إيان جاك Jack «قمع الحزن» كما قال فى عبارته التالية! ولم يكن الناس فى حالة حزن فقط ولكنهم يفضلون أن يشاهدوا وهم فى حالة حزن»[١٣].

وهذا المثال يوحى بطريقة أخرى والتى يمكن بها للمجتمع، حتى المجتمع الزائف، أن يعمل على أساس استبدادى وذلك من خلال إطلاق معايير للاستجابات العاطفية المناسبة. وخلق المشاعر عبر المجتمع يحتاج إظهار علامات معينة على العضوية. ولكن مشاعر المجتمع الحقيقى تشمل علامات مثيرة للعواطف وذات مغزى، فهل لم تكن كذلك؟ وكما كتب إيان جاك حول الحزن الشعبى لوفاة «الأميرة ديانا» بعيداً عن الأسف الشخصى لدى من كانوا يعرفون الأميرة ديانا. ما شعور الحزن الذى كان الناس يشعرون به؟ وكم كان عدد هؤلاء الناس الذين شعروا بهذا الحزن؟ والحكم على نوعية حزن الناس الآخرين قد يكون مغامرة محفوفة بالمخاطر، ولكن اعتقادى حول الأمر الأول هو أنه كان حزنًا ترفيهياً (انظر إلىّ وأنا حزين كما وصفه الكاتب جوليان بارينز) لقد كان أمرًا ممتعًا أن تنتقل الحزين من مشاهد إلى لاعب على خشبة المسرح فى الفصل الأخير من الأوبرا. التى استمرت ستة أيام. والأميرة أو البطلة المتوفاة قد أعطتنا أروع قصة. وحزن مشاهديها قد يكون حقيقياً بمعنى أنه غير زائف. ولكنه كان حزنًا منزوع الألم. حزن شديد وعندما تحدث الناس تليفونيًا مع بعضهم بعضًا صباح هذا الأحد، كانوا يتحدثون بحماس، هل سمعت أن ... وليس بفزع. كيف يمكننى أن أخبره ...؟ والمألوف بالنسبة لمن يحملون أخبارًا خطيرة مؤلمة وجارحة، والتى سوف يشفى منها الشارع فى شهور وسنين وأحيانًا لا يشفى منها أبدًا. وكان من الممكن بعد كل شىء بالنسبة لقراء ديكنز أن يبكوا عند موت نيل Nell الصغير الذى شعروا أيضًا أنهم عرفوه[١٤]. ونزعم أنه رغم أن فولر كان محقًا وعلى صواب فى إدماجه معيار أن التأثير هو جزء من المجتمع. لم يستطع أن يقصد مجرد أى تأثير لأن التأثير الذى يكون جزءًا من المجتمع يجب أن يكون له معنى.

البرامج الإذاعية

تتضمن المصادر الأخرى لبناء المجتمع برامج الراديو. ولدينا فى أذهاننا أشياء أو المحطات الإذاعية التى تدعم العلاقة بمستمعيها مثل رفقة منزل البرارى: Prairie home Companion،

وهى محطة إذاعة عامة نعتقد أنها تلائم تلك الفئة من الثقافة الشعبية. ورفقة منزل فى البرارى تصف أسبوعياً مدينة خيالية ريفية صغيرة فى الغرب الأوسط معظم سكانها من البيض الإسكندنافيين اللوثرين.

وفى إحدى القصص على سبيل المثال نستمع إلى «تينا» Tina بلغت الحلم، وذهبت إلى المدن التى عاشت فيها لعشرين عامًا عندما يأتى عمها «إيد» (Ed) للزيارة. يسمع المستمعون زجاريسون كيلوس وهو يهزأ بسخرية بكل من اتجاهات المدينة وريفية المغرب الأوسط. الذى سمح لهم برؤية رقة حالهم واختلافهم فى العواطف والتسامح والجزء الأساسى فى اللجوء إلى رفقة منزل البرارى. هو أنه يعطى الأمل لمحاربة التشاؤمية من النوع الذى يتحدث عنه زجوفيرس ولا نحتاج لأن نكون سكان مدن مغتربين بالكامل. ومن الجيد أن نظل متصلين بطرقنا القديمة ولا نفقدها جميعها لأن المجتمع قد أصبح متقدمًا وأكثر تكنولوجيًا. وبينما نشعر بالتعاطف نحو التقاليد. فإن «كيلو» Keillor أيضًا يقحم التقليدية والحداثة للشخص العارض، وبذلك فهو يغير من الانسجام الذى عبر عنه بشكل رومانسى.

لكن مستمعى رفاق منزل فى البرارى مُنتقون بشدة. ليس فقط لأولويته لهؤلاء الذين يحبون الحنين إلى الماضى (والموسيقى الشعبية) ولكن بالنسبة لهؤلاء الذين يحبون أن يعيشوا بخيالهم فى مجتمعات خيالية بها بيض إسكندنافيون لوثريون. ورفاق منزل فى البرارى قد يعرض بعضًا من تعقيدات حياة مجتمع صغير، لكن تصنيفات الاختلاف قد تبدو مختزلة بشكل مذهل. فاللوثريون عكس الكاثوليك، والفلاح النرويجى الأعزب عكس سكان المدن. والمدن عكس بحيرة ويجن.

مجتمعات الخارجين عن القانون

نريد أن نذكر نوعًا من المجتمع لا توجد عنه إلا صور قليلة فى الثقافة الشعبية. وهى مجتمعات الخارجين على القانون. ولدينا فى عقولنا أمثلة من العصابات والنساء فى السجون.

هذه المجتمعات يخشاها المجتمع ليس فقط بسبب أنهم يعتبرون غير مقبولين أخلاقيًا (مثل مجتمعات الشواذ التى يخشى أن تجلب كل أنواع الكوارث على أخلاقيات المجتمع) ولكن لأنها أى المجتمعات الخارجة على القانون معروفة بأنها على أهداب أو خارج حدود الطاعة للقانون. لذلك فهى خطيرة احتمالاً أو فعليًا. ومن الأفلام الشعبية والمشهورة المليئة بصور مجتمع الخارجين على القانون (Boyz N the hood) والذى

يُظهر تطور عصابة فى الحى، ويخبرنا الذى يقوم به (Tre) الشخصية الرئيسية، ليختار كيف استمر فى الاندماج مع الذكور السود الآخرين. ولكن الفيلم يعتبر فيلمًا ضد العصابات، لذلك فهو فيلم مضاد للمجتمعات الخارجة على القانون. ولكنه يوضح للمشاهدين أى نوع من الاندماج هو الأفضل.

البرامج الحوارية

وبرنامج «خط الحب» love line برنامج حوارى للراديو القومى الأمريكى ومحطة تليفزيون MTV، وهو يذاع مرة كل أسبوع. وموضوعه هو الحب والجنس، والهدف منه هو إتاحة الفرصة للأعضاء والمشاهدين أن يسألوا أسئلة وأن يتلقوا النصيحة. ومقدمو البرنامج هما رجلان دكتور دريو Drew وآدم كورولا Corolla، وهناك امرأة باعتبارها إضافة جديدة، ثم أحد الضيوف وهو عادةً ما يكون أحد مشاهير التلفزيون. وهناك أيضًا مشاهدون فى الاستديو والعديد من الأدوات التكنولوجية اللازمة للربط مع المشاهدين فى الولايات المتحدة. والمتحدثون هاتفيًا والمشاركون والمشاهدون الآخرون ليسوا مجهولين وهم فى ذلك يمكن للمشاهدين رؤيتهم ومعرفة أسمائهم الأولى ولكنهم غرباء. ونحن نعتقد أننا نستطيع أن نعتبر ذلك نوعًا من المجتمعات، لأن مئات الآلاف من شباب العشرين وصغار الناس الذين يشاهدونه بشكل منتظم، ولأنه برنامج تفاعلى بطريقة مختلفة عن تملق المسرحيات الموسيقية.

وعلى سبيل المثال فى إحدى الحلقات، فإن المتصل الذى يُعرف نفسه بأنه محام يطرح سؤالاً حول مدى مناسبة تكرار العادة السرية. وهو يقر أمام دكتور دريو وآدم. وكذلك أمام آلاف المستمعين بأنه يترك مكتبه عدة مرات لممارسة العادة السرية، حتى إنه فى بعض الأحيان يترك جلسة مباحثات مع موكله. ويبدو أنه مهتم مع قليل من الاستخفاف بأن أنشطته الجنسية الذاتية الاستبدادية بدأت فى التداخل مع حياته المهنية. هل يجب أن يقلق من هذا السلوك. وهو يسأل love line؟

والمجتمعات لها أعراف مختلفة، وخط الحب love line، ليس استثناء. والأعراف التى نريد أن تهتم بها هى:

(أ) الموضوعات تعتبر بشكل نموذجى إما تابوهات أو محرمات، وتعتبر أنه من قلة الذوق أن تناقش علنًا وبشكل مفتوح.

(ب) هناك توقع بأن الأسئلة الحساسة سوف تعامل بخفة ولكن بجدية (هناك كمية لا بأس بها من الفكاهة والنكات بعضها على جانب هجومى نوعًا والبعض الآخر حماقات ولكن كل سؤال تقريبًا تتم الإجابة عنه بفكر وبشكل يقدمان المساعدة للسائل).

(ج) وهناك توقع بأن المتصلين لا يحاولون خداع المشاهدين بمشاكل ملفقة.

(د) والمشروع الأساسى هو التعرف على معايير الصحة النفسية: ومنذ عشرين عامًا ماضية، مثل هذا النوع من العروض كان يوضع فى إطار المعايير الأخلاقية. ولكن الآن رغم أن التوقعات الأخلاقية أحيانًا يتم التعبير عنها صراحة، وبالنسبة للجانب الأكبر فإنها تلعب فقط دورًا ضئيلاً.

وثانيًا برنامج love line، هو مكان يمكن أن يأتى إليه الناس معًا عندما يحاولون فهم سلوكهم واختياراتهم (أو تلك الخاصة بأناس آخرين). ولذلك فهذا نوع من دعم معايير المجتمع. وهى تعمل باعتبارها أداة للمجتمع لإقامة حدود لما هو مقبول من السلوك.

هذا هو مجتمع الأفكار ولكنه أيضًا وعلى العموم مجتمع مؤقت، مجتمع من الغرباء الذين يتحدثون عن أشياء يحتفظون بها دائمًا باعتبارها شيئًا خاصاً. لذلك فإن السؤال المهم هو كيف تنشأ الثقة؟ وإحدى الطرق لذلك يكون عبر الاقتناع بشىء آخر. بأن الضيوف الخاصيين والمضيفين يعطوننا صورة وهمية عن إمكانية الانجراح من خلال إظهار حقائق سطحية حول حياتهم. والسخرية التى ذكرناها سابقًا تبدو أيضًا كما لو كانت تسهم فى بناء الثقة، كما أنها تعمل على كسر الثلج لتجعل الناس فى ارتياح نفسى.

وموقفنا هو: أن هذه البرامج الحوارية مصدر جيد لصور المجتمع ولكن بالاهتمام ببرنامج love line، يمكننا أن نتعلم أن هناك حاجة خاصة للمجتمع والتى بالنسبة لكثير من الناس لا يتم إشباعها فى المجتمعات الأخرى أو فى العائلات أو الصداقة، ونعنى أن نكون قادرين على أن نسأل وأن نستمع لأسئلة محرجة حول الحب والجنس. والعنف والتحليل والفهم معًا مع بشر آخرين حائرين أو غير واثقين لما هو مخيف ومسىء ومُحط للنفس. وأنه ليس هناك شىء يدعو للقلق. ومن ناحية أخرى، قد تعمل الملامح التى تدعم السواء والطبيعية بشكل قمعى. والحدود التى تبقى على الناس داخلها، هى أيضًا التى تحافظ على بقاء الناس خارجها. ولنأخذ فى الاعتبار «الدائرة المسحورة لدى جيل روبنز» حيث تحدد الحدود المناسبة للسلوك الجنسى مثل الميل الجنسى للآخر، والزواج الأحادى، مع الجسم فقط، بالمنزل والفانيليا (نبات أمريكى) وهناك أنشطة خارج الدائرة المسحورة التى نسميها «الحدود الخارجية» على سبيل المثال

الشذوذ الجنسى، الذى يشمل تبادل النقود. والأنشطة الجنسية التى يقوم بها المرء وحده أو فى مجموعات، وبأشياء اصطناعية، والماسوشية السادية. حيث يتلذذ المرء بإنزال العذاب بالآخرين أو بنفسه. والجنس ضمن سياق الحدود الخارجية. وهو كما تزعم روبين، دائمًا ما يكون شيئًا شاذًا، غير طبيعى أو ملعون(١٥).

وسواء أكانت أم لم تكن صورة الحفاظ على كل ما هو طبيعى تعمل بشكل قمعى، فإنه يعتمد على السياق الجنسى السائد. وحتى الآن يبدو أن المجتمع الذى يعرضه برنامج love line، لا يزال يكسر القيود والحدود حتى وهو لا يزال يذكرنا بهذه الحدود.

وهناك فهم آخر لبرامج التوك شو أو البرامج الحوارية، ونريد أن نناقش باختصار تحليل جوشوا جامسون Gamson، الرائع والحائز على نسبة قراءة عالية لبرامج التوك شو، الذى بلغ نوعًا من الدفاع الساخر. ويزعم جامسون فى «الأغراب يردون: البرامج الحوارية المكثفة وعدم التوافق الجنسى» أن عروضًا تليفزيونية مثل فيل دوناهو وأوبرا وينفرى، وجيرى سبرنجر وجينى جونز، تتيح إمكانية المشاهدة والمصداقية للناس والذين تكون حياتهم عادةً غير مرئية ذ ونعنى غير الملائمين والنفاية والمحترفين - بطريقة تتحدى الفروق الطبقية وتخفى خطوط السواء (الطبيعى) والاختلاف (١٦). وخلال الإفراط فى العاطفة، والاختلاف الجنسى والنصيحة. فإن المنحرف ليس مميزًا أو لديه استعداد للتميز عن الشخص العادى، وتذوب الصور النمطية الطبقية فى الواقع الصعب الذى يرقدون فيه، وما ينتمى إلى الخصوصية فجأة يبدو أنه ينتمى إلى جبهة كل الناس، ويثير نظرات الغسيل القذر ليبدو مشابهًا أكثر للنظيف(١٧).

وفى الحقيقة أن برامج التليفزيون الحوارية تعرض كثيرًا من علامات لما بعد الحداثة التى تجذبنا نحو موقف موفى من الديمقراطية الراديكالية. والتأكيد الصريح على الأداء الذى ينتج عنه ارتباك وحيرة للذات الحقيقية. وطلاقة الفئات إلى الدرجة التى تجعل هذه الفئات نفسها تظهر سخيفة. والإصرار فى عرض الخبرات الذاتية للأفراد والأصوات، ووجود متعة فى غموضها. ورفض السماح للمشاهدين بخداع التعميمات. كل هذه الملامح توحى بوجود إفراط دريدن، وإمكانية النزعة الجمعية التى ترتكز على الاختلاف. وكما يقر جامسون، ومع ما بعد حداثتها فإن مجموعة الأصوات وميلها إلى التجاور أكثر منه تكاملا للعناصر المتعددة وغير المتجانسة والمتغيرة، وحتى يُسفّه فكرة أن ذات أى شخص قابلة للتصديق، فالنوع يعمل على تعدد الحقائق وتغيرها(١٨). ولكن جامسون يضيف أن البرامج الحوارية لا ترفض كثيرًا نماذج المعنى

كافتراض أن هناك نماذج سائدة، بينما يجعل توفير الدليل مستحيلا[١٩]. وهو ما يحذرنا منه جامسون على أنه من الخطأ أن تقرأ الكثير جداً مما بعد الحداثة فى البرامج الحوارية التليفزيونية، مهما كانوا أى شىء آخر. والبرامج الحوارية أيضًا خليط مربك لأقسام ثقافية من طبقة الطراز القديم[٢٠].

إلا أن البرامج الحوارية التليفزيونية يمكنها أن تهزّنا بدلاً من أن إعادة تأكيد الحدود المنظمة مؤسساتياً، والمشاركة فى خطاب الحفاظ على السواء، وكما كتب جامسون:

هؤلاء الناس الذين يوسعون التصنيفات ويباعدون بينها رغم أنهم فى الجانب الأعظم لا يتعرفون إلى أنفسهم باعتبارهم أفراداً غريبى الأطوار أو وحوشاً، وهم فى الحقيقة يطرقون أبواب العقل المفتوح هنا وهناك كما رأينا. وغير الملتزمين بشدة بمقولات الجنس والنوع الاجتماعى وهم الموسومون بهذه السمات التى يمكن أن تسبب أزمات. وهم يوقظون فى المشاهدين الشك النائم والمكتوم الذى ربما لا يحصلون عليه، بأن الاختلافات المعتادين عليها لا تضفى أى معنى، وربما تكون كل الزوجات ملكات رفيقة، وبعض الإناث رجالاً. أنت أيضاً وحش، وهم يعلنون ذلك، طالما أنا وأنت متشابهان، والـ «نحن» التى تجعلهم احتمالاً رسلا أقوياء لطرق جديدة من التفكير حول الجنس والنوع الاجتماعى هم أقوى بكثير من أى سحاقية تدير مصنعاً أو شاذاً من الرجال[٢١].

والبرامج الحوارية التليفزيونية T. V. Talk shows كما يزعم جامسون تعتبر عادة تحدياً على نحو متصور بالنسبة للمشاهدين بطرق لسنا دائمًا مطلعين عليها. ولكن البرامج الحوارية أيضًا استغلالية: فالمنتجون، المعلنون، وأرباح الشبكة العنكبوتية تستفيد من انحراف الناس واختلافهم، وهم دائمًا ما ينشدون المبالغة. وهكذا فى تحريف غريب لممارسات دريدن الاستطرادية يجب على ضيوف البرامج الحوارية أن يكون أداؤهم بإفراط ومبالغة. وأيًا ما كانت الفوائد التى تأخذها من كونك مشاهداً لبرنامج حوارية. يجب أن تُفهم فى سياق هذا الربح والأدائية. وعروض جيرى سبرنج وغيرها قد تكون غير مستقرة جزئيًا. لأنهم يزعزعون أو بالأحرى يقلقون مفاهيمنا للحقيقة والواقع. ولكنها هى أيضًا الحالة عند ما يعرف المشاهدون على الأقل على نفس المستوى أن الضيوف يتظاهرون بأنهم يستجدون المشاعر والتعاطف أكثر مما

يناسب الموقف. إذا كان مما يتصف به المجتمع هو أنه يكون له تأثير ذو معنى، فإنه يبدو أنه يشبه البرامج الحوارية التليفزيونية فى الغالب ويميزه. وفى تصوراتهم الأكبر من الحقيقة للانحراف فإن المشاهدين قد ينتهون إلى تقوية الذاكرة أكثر من خروجهم بتقدير تعقيدات اختلاف الأفراد، دعنا مختلفين وحدنا.

الخاتمة

يصعب أن نستخلص استنتاجات موحدة من مثل هذه الصور المتنوعة. وقد وجدنا أن كل مثال منها شيق فى حد ذاته. وجزئياً نأمل أن يعمل النقاش على تعزيز اهتمام آخر والتفكير فى هذه الصور وصور محددة أخرى. وبينما لا نرى هذه الحالات كما لو كانت جميعها مناسبة لهذا الإطار أو لإثارة نفس الأسئلة، فنحن نرى أفكاراً عامة قليلة مفيدة تستنتج من هذا النقاش.

أولاً نحن نفكر فى الرعب الذى عبر عنه جوفير عن الطبيعة الضحلة والساخرة للصور المعاصرة للمجتمع، والذى يعتبر فى غير محله لدرجة كبيرة، بينما يكون من الجيد بالطبع أن نرى صوراً غنية ومليئة بالفكر التى تعرضها الثقافة الشعبية. والصور التى لدينا بالفعل والمتاحة تظهر أناساً يشكلون مجتمعات لأسباب كثيرة، وهم يبحثون عمّا هو أكثر من «أسلوب حياة المحمية المحاطة بالأعداء» وحتى أكثر الصور سخرية التى اهتمينا بها، فإن ستاينفيلد ومجتمعه من الأصدقاء يعرض ما يمكن أن نعتبره القيمة الإيجابية لمجتمعات المنزل، وحتى ومع أن هذه الصورة سطحية وغير مقنعة أو فعليًا موجهة بشكل خاطئ، نجد فى عدم ملاءمتها مصدرًا مثيرًا للإثارة والغضب، وفى الحقيقة يمكن أن تكون جيدة فى مقابل الصور الفاشلة التى تقيم نموذجًا بسيطًا نعرف أنه خطأ، وطالما كنا نحاول الفهم والتحرك إلى ما وراء عدم ملاءمتها. وإذا ما كان هناك سبب للهلع والفزع فسيكون مرجعه الافتقار إلى الاستجابة النقدية التخيلية لهذه الصور. والسؤال الواقعى عما إذا كان الناس يميلون إلى تشرب هذه الصور بدون نقد وهو ما يخالف رؤيتنا. وميلنا للافتراض أن الناس على الأقل يتأملون فى سطحية وعفوية معظم الثقافة الشعبية. والناس تعرف أن أشياءً كثيرة تعتبر مفقودة أو بعيدة عن الهدف فى هذه الصور، وكلنا نحتاج إلى التشجيع لاستخدام هذه المعرفة الاستدلالية. وفى محاولتنا للعمل على نحو استدلالى لهذه الصور، وجدنا أن كثيرًا منها له تأثير مزدوج مثير فى فتح بعض الممكنات بينما تغلق البعض الآخر فى نفس الوقت.

إن حلقة إيلين فى قصتها الخيالية الأدبية، وفى الحدث العام الذى أصبحت عليه، أخذت خطوات واضحة لتحريرنا من صورة المجتمع الذى يختفى فيه الشواذ جنسياً، باستثناء أن يكون شيئًا كاريكاتوريًا ساخرًا. وإن كانت الحلقة تعرض أيضًا مثل هذه الصورة الآمنة عن السحاقية الفتاة البيضاء المتعلمة من الطبقة الوسطى السحاقية محاطة بدائرة من الأصدقاء الليبراليين الميالين للجنس الآخر. وهم يستعرضون ذلك بكثير من الاهتمام الإعلامى بحيث تكون لديهم القوة لجعل هذه النسخة من السحاقية، طبيعية وسوية. وهناك احتمالات اجتماعية أخرى أكثر قد تبدو أنها لا تزال من الصعب الوصول إليها نتيجة لذلك. ويفتح برنامج خط الحب love line منتدى لاختبار مسائل الجنس والعلاقات التى يصعب تمامًا مناقشتها فى أى سياقات أخرى، ولكنها أيضًا بدون تحفظ تعمل على وصف كل ما هو عادى فى هذا المجال. وانتظار الانطلاق waiting to Exhale يستكشف نموذجًا إيجابياً لمجتمع يتركز حول المرأة، بينما ينقسم إلى ثنائيات الشواذ وغير الشواذ والنساء السود والنساء البيض. أما رفيق منزل البرارى prairie Home Companion، فيعمل على تكامل اضطرابات العالم الحديث فى المجتمع المرتبط بالتقاليد، لكنه يظل يعتمد فى سخريته على فئات اجتماعية جامدة. وفى هذه الصور عادةً ما تتم الإشارة إلى الحدود والإمكانات المحجوبة ضمنيًا من خلال ما يتم حذفه أو التسليم به. وهذا معناه أننا عادةً لا نحصل على اكتشاف مرضٍ لنا عن ما الإمكانات التى يمكن التحكم فيها ولماذا وقد نترَك بدون تفسير إيجابى حول الكيفية التى ستتشكل بها الحدود الجديدة حول الفضاءات المجتمعية. (انشغال ساينفيلد بأعرافه الخاصة وتقاليده باعتباره مجتمعا تجعله نوعًا من الاستثناء من هذا القياس) وقد وجدنا أن هذه التأثيرات المزدوجة لها قوة التغيير، وخبرة وجود إمكانات مفتوحة وحدود غير متوقعة تم الإشارة إليها بالضرورة تخلق فضاءً معرفيًا متغيرًا. ونترك وراء الإحساس المألوف حول كيف يعمل نوع معين من المجتمعات لكننا لا نفهم بالضبط ما هذه الإمكانات الجديدة أو كيف يجب أن تكون محدودة.

ويحدث شكل من عدم الاستقرار بالنسبة لاستجابتنا المؤثرة بالمثل. وعادةً ما نستجيب عاطفياً لهذه الصور، بينما يكون لدينا إحساس بأن هذه المشاعر مسرحية أو ليست حقيقية بوضوح. وبينما المشاعر تنتقل من خلال تغطية وفاة ديانا إلا أننا أيضًا قادرون على التعجب لماذا تحركنا ونتساءل حول أى نوع من المجتمع الذى تشكل حول هذا الحزن العام. وقد يشعر الناس بحنين إلى الماضى وهم يسمعون القصص حول بحيرة «ويجون» حتى ولو كانوا من سكان الحضر أو المدن وليست لديهم أى علاقات

بالتراث اللوثرى الإسكندنافى. إن الغلو كما هو واضح فى العواطف التى يتم التعبير عنها فى برامج الحوار فى التليفزيون بالمثل تظهر القدرة على إثارة التساؤل حول المصداقية أو حقيقة العاطفية. ومن خلال طرق عديدة، فإن هذه الصور واستجابتنا لها لديها قدرة مفيدة فى تعرضنا للعواطف والانفعالات باعتبارها شيئًا نفعله أكثر من كونه مجرد شىء نجريه. هذا معناه أن الطبيعة الخاصة لبعض العواطف فى الاستجابة لهذه الصور التى توضح دورنا فى تصور والدخول إلى سياقات ضاغطة عاطفياً. وكوننا على وعى وإدراك لهذا الدور، ربما يعطينا بدوره إدراكًا أفضل لكيفية إقامة الروابط العاطفية المهمة بحياة المجتمع.

وأخيرًا كيف تتلاءم هذه الصور مع الرفض الجمعى للفكرة الجوهرية عن الحياة الجيدة؟ كيف تدعم أو تفند وجهة نظر «موفى» حول الدور المشكل لعلاقات القوة فى الديمقراطية الراديكالية الجمعية؟ ومن خلال التنوع الحاد فإن هذه الصور تظهر الأشياء الجيدة الكثيرة والمختلفة التى نبحث عنها باعتبارنا بشرًا اجتماعيين. وهى تظهر أيضًا حاجتنا لأبنية مختلفة من التفاعل الاجتماعى. ونحن نحتاج إلى مؤسسات متنقلة ومنتديات لتبادل الأفكار أكثر من بناء روابط العواطف والمشاعر، ومؤسسات تستجيب للأزمات والاقصاءات، وتثير الخيال والتصورات عن التاريخ والتقاليد. وفى وضع النظريات حول المجتمعات نحتاج إلى تعدد النماذج حول كيف تعمل المجتمعات، ونحن نفترض أن الفئات المستخدمة هنا تعرض بعض النماذج التى تنطلق منها إلى نظرية متطورة تمامًا.

وهذه الصور توضح لنا أيضًا بجلاء الطرق التى نكوّن فيها علاقات القوة مركزية فى صورنا عن المجتمع وللمشاكل التى نواجهها داخل مجتمعات معينة. ولماذا نحتاج إلى مجتمعات المنزل، إذا لم نجرب أن نتحرر من أشكال الضبط الاجتماعى والتعرض للضرر؟ كيف تعكس الأزمات التى تُشكَّل حولها مجتمعات حقائق حول السيطرة الاجتماعية والتفرقة العنصرية؟ كيف تكون الحاجة لمجتمعات خاصة لمناقشة أفكار معينة تكشف المعايير التى يؤكدها هؤلاء الموجودون فى السلطة أو من لديهم القوة؟ فى هذه الأسئلة وكثير من الطرق الأخرى التى لم نطرقها، فإن هذه الصور توثق مضامين لعلاقات القوة فى ملامح حياتنا المجتمعاتية.

إلا أننا سوف نؤكد أيضًا، أنه بينما هذه المسائل الخاصة بالقوة مسائل شاملة فإنها لا تستهلك ما هو مثير وشيق فيما يتعلق بوظائف المجتمعات. وتحتاج أيضًا إلى تقدير ملامح مجتمعاتنا التى لا تحتاج إلى أن تكون لها أى صلة مباشرة حول فهم المجتمعات

باعتبارها مواقع للقوة واحتمال التعرض للجرح. ومن المهم مثلاً أن نفهم دور روابط الذوق فى تشكيل المجتمع. مثل تلك الروابط التى تم تأسيسها من خلال مشاعر مشتركة من الإحساس بالسخرية والنكتة، أو فى فهم أدوار مجتمعات الذاكرة قصيرة الأجل والمؤقتة، علينا أن نفكر ليس فقط فى كيف تعكس هذه المجتمعات الامتلاك والرغبة فى القوة والسيطرة، ولكن أيضًا حول كفاحنا لامتلاك ماض وحاضر ذوَىْ معنى. وبشكل عام فإن المدخل غير المختصر الذى أبرزته هذه الصورة يتعارض مع هدف الدقة والإحكام الذى نميل إلى تحقيقه ببناء نظرية. وليس معنى هذا أن نقول إن الصور تحبط العمل النظرى. وأعتقد أن أخذ هذه الصور فى الاعتبار يمكن أن يثير العمل النظرى أفضل طالما كنا - ولمرة ثانية - نستجيب بشكل نقدى وعلى أساس التخيل لرسائلها القوية التحررية البناءة والفظة والمركبة.

هوامش الفصل الرابع عشر

١ - نلسون جودمان. «اللغة والفن»

Languages of Art (Indianpolis: Hackett Publishing, 1976), pp. 52 - 3.

٢ - دترودى جوفير، «الثقة الاجتماعية، والمجتمعات البشرية»

Social Trust and Human Communities (Toronto: McGill ؛Queenصs University Press. 1997), p. 174.

3 - Ibid., pp. 172 - 3.

٤ - روبرت بوث فولر، «المجتمع تأملات حول التعريف»

"Community: Reflections on Defintion".

أميتاى إيتزيونى، «التفكير المجتمعى الجديد».

New Communitarian Thinking Persons,Virtues, Institutions, and Communities (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995).

5 - Ibid., p. 94.

٦ - انظر يورجين هابرماس. «ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية»

"Three Normative Models of Democracy".

سيبلا بن حبيب، «الديمقراطية والاختلاف: تنافس حول الحدود السياسية»

Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political (Princeton University Press, 1996).

٧ - أميتاى إيتزيونى، التفكير المجتمعى الجديد.

Old Chestnuts and New Spursس, in Etzioni, ed., New Communitarian Thinking, p. 17.

٨ - أميتاى إيتزيونى، وآخرون.

"The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities", in Etzioni, ed., The Essential Communitarian Reader (New York: Rowman and Littlefield, 1998), pp. xxviii - xxix.

٩ - بينى ويس، «الحركة النسائية والنزعة المجتمعية: مقارنة نقدية لليبرالية»

"Feminism and Communitarianism: Comparing Critiques of Liberalism".

بينى ويس ومارلين فريدمان، «الحركة النسائية والمجتمع»

Feminism and Community (Philadelphia: Temple University Press, 1995). P. 167.

١٠ - شنتال موف، «الديمقراطية، والسلطة والسياسة»

"Democracy, Power, and the Political".

بن حبيب، الديمقراطية والاختلاف، Democracy & Difference P.246

11 - Ibid., p. 247.

١٢ - على سبيل المثال، انظر بونى هوينج، «الاختلاف، والأزمات وسياسات الوطن»

"Difference, Dilemmas, and the Politics of Home".

بن حبيب، «الديمقراطية والاختلاف»

Democracy and Difference, p. 273.

١٣ - إيان لاك، «هؤلاء الذين شعروا بالاختلاف»

"Those Who Felt Differently", Granta (New York: Granta/ Penguin, 1997), p. 16.

14 - Ibid., pp. 16 -17.

١٥ - انظر جيل روبين، «التفكير فى الجنس: ملاحظات حول النظرية الراديكالية فى السياسات الجنسية»

"Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality"..

ليندا س. كوفمان، «فكر الحركة النسائية الأمريكية فى نهاية القرن»

American Feminist Thought at Centuryصs End: A Reader. (Cambridge, Mass: Blackwell, 1993).

١٦ - لوشا جامسون،

Freaks Talk Back: Tabloid Talk Shows and Sexual Nonconformity (Chicago: University of Chicago Press, 1998). p. 4.

17 - Ibid., p. 18.

18 - Ibid., p. 99.

19 - Ibid.

20 - Ibid., p. 42.

21 -Ibid., p. 167.

الفصل الخامس عشر
المجتمعات الافتراضية
مدن صينية صنعت فى أمريكا

جارى أوكيهيرو

كتب المؤلف ويل إيروين فى مقدمة لكتاب عن التصوير الفوتوغرافى الذى قام بإعداده أرنولد جينيث، وتم طبعه عام ١٩٠٨، مخاطبًا الباحث الألمانى الذى تحول إلى مصور فوتوغرافى قائلاً:

«أنت الرجل الوحيد الذى امتلك الصبر الكافى لتصوير الصينيين، أنت من وجد الفن فى لقطات فوتوغرافية سريعة، لقد كنت تصنع نفسك بدون أن تدرى كل هذا الوقت. وقدمت التسجيل الوحيد للمدينة الصينية القديمة والمدينة الصينية القديمة التى رثاها إيروين قد أُزيلت من الوجود فى زلزال فرانسيسكو عام ١٩٠٦، وما ارتفع من بعد الرماد والأنقاض كان «مدينة صينية جديدة ونظيفة»[١]. ويدعى إيروين أن جينيث قد احترف مهنة الصور الفوتوغرافية بعناية، التى شكلت التسجيل الوحيد للمدينة الصينية فى سان فرانسيسكو قبل الزلزال. ومع أن هناك ذكريات وسجلات للمقيمين فى الحى الصينى إلا أنه من المرجح أنها فشلت فى تسجيل شىء يثير الشك أو غير عادى بين قرائه الذين كانوا من غير الصينيين أساسًا. وذلك بسبب أن الغالبية العظمى منهم يعتبرون المدن الصينية تمثيلا أو تصويرًا أكثر منها واقعًا «معاشًا أو تجربة واقعية».

وهناك كاتب آخر أو بالأحرى كاتبة أخرى فى مكان آخر وفى زمن آخر هى جوين كينكيد قدمت ادعاء آخر لوصفها الحى الصينى فى نيويورك. بدات كينكيد بقولها: إنها كانت فضولية محبة أن تعرف غرابة مجتمع ينقسم ويتفسخ عند نقاط التحامه فى

المدينة التى عاشت فيها. ولكنها لم تسمع أبدًا أو تقرأ أى شىء حول المدينة الصينية أو الحى الصينى.

«كيف كان ذلك ممكنًا. كانت تسأل نفسها» ولماذا الصمت؟ «لقد كان الأمريكان الآسيويون كما ذكرت عام ١٩٩٢ أقلية. والأسرع نموًا فى الولايات المتحدة لكنها مع ذلك أقل الأقليات حصولاً على حق الاقتراع والأقل فهمًا من جانب الآخرين» حقًا لقد كان هناك انتشار كبير للجهل بكل شطرى المصطلح «أمريكيين آسيويين» وهو ظرف لا يبذل أى من الجانبين فيه أى جهد لفهم الآخر أو التعرف عليه. ولكن سكان الحى الصينى يتحملون الجانب الأكبر من اللوم فى هذه المسألة كما ترى كينكيد بسبب صمتهم وانعزالهم الذى فرضوه على أنفسهم. وكان البحث من أجل إعداد كتابها أشبه بفتح محارة بدون سكين كما تقول. وهى تقول موبخة «إن الصينين يمكن أن يتعلموا أن بإمكانهم امتلاك الاثنين معًا. لا يمكنهم أن يشتكوا من سوء المعاملة والعنصرية وهم فى نفس الوقت يرفضون الحديث مع الغرباء أو التصويت فى الانتخابات أو حتى يعيرون جارًا لهم كوبًا من السكر»(٢).

رغم أن كتاب كينكيد لم يكن التسجيل الوحيد للحى الصينى فى نيويورك فإن كينكيد استطاعت أن تكتب بثقة أنها دخيلة مثل جينيث وإيروين قبل قرن تقريبًا، لكنها استطاعت تقديم المجتمع الصينى الأمريكى لجيرانه لتكون مثل سمسار ثقافى عبر هذا التقسيم الذى تخيلته الآسيوى والأمريكانى. إن النصوص التى قدمتها لنا كينكيد وجينيث وإيروين وآخرون مثلهم فى كلمات وصور فوتوغرافية خلقت مجتمعات افتراضية هى المدن الصينية أو الأحياء الصينية فى الولايات المتحدة التى توجد فى سماء الخيال، تحمل طبائع معينة ثابتة. وقد أقصوا أنفسهم عن العلاقات الاجتماعية والظروف المادية. وقد رفضوا وجاهدوا وقبلوا ونشروا من خلال سكان الحى الصينى من أجل أهدافهم. لقد قدم جينيث وإيروين وكينكيد قصص رحلات حولت قراءهم من غير الصينيين من الذات إلى الآخر من المألوف إلى الغريب من المحلى إلى العالمى. حتى مع أن الحى الصينى كان فى نفس الوقت محليـاً وكونياً، وكانوا سكانًا مواطنين وأغرابًا فى نفس الوقت. إن المغامرة فى الحى الصينى قد يلزمها مجرد عبور الشارع وقد يكون ذلك رحلة عمر. وكما قالت آخر مقيمة من البيض فى الحى الصينى لكينكيد. وأخذت عندما بدأت مغامرتها تمشى فى الحى الصينى، تشعر أنك لست فى الولايات المتحدة وإنما فى هونج كونج(٣).

إن «الاكتشافات» كما بين الكثيرون فى معظم الأحيان تعتبر إسقاطًا للذات ولرؤى معروفة فعلا أو تم استحضارها لأناس مختلفى التكوين وأراض بعيدة. وكما أشار نيل رينيه حول أدب الرحلات فى البحار الجنوبية، فإن النظرة الأوربية أو أول نظرة على الشعوب التى تم اكتشافها والأماكن كانت مجرد «معرفة» حتى قبل رؤيتها ثم تحولت إلى «ما الجديد فيما عرفوه» و«ما عرفوه حول بداية العالم كان مجرد نصوص وليس واقعًا إمبريقيًا. وكان عبارة عمّا قرأوه واعتقدوا به فقط، وبهذه الطريقة لاحظ رينيه أن السفر الأوربى كان إلى حد كبير نوعًا من النكوص أو الارتداد ما دام أن الرحالة لم يكتشفوا «أرضًا جديدة بقدر ما كانت مواقع جديدة للقديم وحنينا إلى الماضى لأماكن فقدت فى الماضى البعيد. وجدوها الآن فى الحاضر، وتم التأكيد عليها، وتبدو على شكل حقائق شديدة الغرابة»(٤). وحنين ويل إيروين للماضى لمدينة صينية مفقودة فى ما قبل العصر الحديث أو التى أبلاها الزمن عند جون كينكيد سوف تترجم فى صيغة المدينة الصينية فى نيويورك ما بعد الحداثة، على نحو يجسد حدة ملاحظة رينيه.

إن «التعرف» فى أدب الرحلات الأوربى فى معظمه. تعرف من صنع المؤلف ينبثق من علاقات القوة والاستيطان طبقًا للمشروع الاستعمارى. وكشفت مارى لويس برات ما لأدب الرحلات من اتصال بعلم التصنيف، ومن ثم فإنه يضمن لنفسه شرعية الزعم بأنه متحرر من القيم أو المعرفة العالمية، بينما تحل محلها أشكال من التسمية والتصنيف محملة بالقيم وضيقة. إن تراث التوسع - كما لاحظت برات بشكل عام - يقدم ادعاءات المُستعمر على المستعمر ويعمل على عدم الاعتراف بشرعية الثقافات والتعبيرات الخاصة بالسكان الأصليين. لذلك فإن هذا الأدب يشمل على خطاب سلطوى مسيطر(٥). والأبعد من ذلك أن هذا الخطاب يعتبر تشكيلا للعلاقات الاجتماعية. وزعم دافيد جريتوود وهو عالم أنثروبولوجى فيما كتبه حول أثر السياحة على ثقافات السكان الأصليين، أن الثقافات أصبحت سلعًا مثل المصادر الطبيعية التى بالمثل تعبأ وتباع للزوار. والثقافة تعد نظامًا متكاملاً من المعانى التى عن طريقها يتم تأسيس الواقع والحفاظ عليه. وكما لاحظ جرينوود، عند التعامل مع الثقافة على أنها سلعة تكون لذلك عواقبه الأساسية على هويات هؤلاء البشر وسلوكهم، وهى عواقب تدميرية أساسًا وينتج عنه توزيع غير عادل للسلطة والثروة(٦).

إلا أن هذه العلاقات المادية ليست ببساطة أحادية الاتجاه ولا مفردة، كما تبين نظريات السياحة. ولقد استهل دانيل بورستين نقده للسياحة بأن السياح يختلفون عن الرحالة، فهم باعتبارهم مستهلكين فارغى الرؤوس، يبحثون عن «أحداث زائفة» أو

ساخرة، مفضلين ما هو زائف على ما هو حقيقى. ولا يتفق دين ماكنيل مع وجهة النظر السابقة، حيث يرى السائحين على أنهم حجاج العصر الحديث يبحثون عن الأصالة حتى تلك التى تأتى على مراحل أو المقدسة، ويضيف جوناثات كولر، أن السائحين يمكن النظر إليهم باعتبارهم جيشًا من الباحثين عن العلامات Armies of semiotics والإشارات يقرأون المدن والأماكن الطبيعية والثقافات باعتبارها نظامًا من العلامات، وهذه العلامات قد تتوسط وتخفى الاستغلال الاقتصادى للسياحة. كما يحذر كولر، لكنها أيضًا يمكن أن تعرض أعمالها الداخلية ومن ثم تسمح للتداخل فى هذا النظام للعلامات عابر القوميات[٧]. ومن هنا فبدلاً من الثقافة، فإن معانى ودلالات الثقافة تخضع لنظرة السائح، والتى ترتبط مثل الثقافة بموقع محدد اجتماعياً داخل الزمان والمكان.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الثقافة المعروضة للجمهور (ثقافة الواجهة) التى أنتجت للسياح على يد السكان الأصليين لا تتستر فقط على سلوك وهويات هؤلاء الناس (أو الظهير)، وإنما أيضًا هذه العروض ولدت مصدر دخل لهذه المجموعات[٨]. بهذه الطريقة فإن الاستغلال والمكسب سارا معًا. وحقيقة أن طبيعة السياحة قد تغيرت مع الوقت فى انسجام مع إيقاع العلاقات الاجتماعية وخاصةً تمفصل علاقات الجنس والنوع الاجتماعى والطبقة، وهو ما يوحى بأن الثقافة وعلاماتها لا تسهلان الاستسلام لأصحابها، وبدلاً من ذلك تخضع لمفاوضات مستمرة وإعادة توصيف وتحولات[٩]. وعند الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، هكذا فإن المنظرين قد تعرفوا على ظهور ما بعد السائحين الذين يفرحون بما هو غير أصلى فى لعب دور السائح، معتقدين أنه لا توجد ثقافة أصيلة وثابتة أو سياح أو اختلافات ثقافية مطلقة وحدود[١٠].

ما أؤكده فى هذا الفصل هو: أن الرحالة والسائحين قد خلقوا مجتمعات موجودة فى النصوص ومتخيلة وهى ما نسميه مجتمعات افتراضية من المدن الصينية أو الأحياء الصينية فى الولايات المتحدة الأمريكية، وأن هذه التصورات قد تنشأ ولها تأثيرات على العلاقات الاجتماعية والسياق التاريخى. وأرى أن هذه الظروف ليست ببساطة مثل السيطرة من جانب مستعمرين من الخارج، ولكن تنتشر وتقاوم بواسطة سكان الحى الصينى المُستَعمرين لصالح أهدافهم الخاصة. ولا أقصد «بالمجتمعات الافتراضية» الإشارة إلى واقع يتم إنتاجه على الكمبيوتر. ولكن خصائص هذه العملية تتضمن فهم أو معرفة عالم الواقع والتفاعل أو التفاوض بين العارف والفاهم، ولكن فى النهاية ممارسة القوة أو السلطة من جانب المبدع على الإبداع[١١]. وأنا أفهم المجتمعات على أنها كيانات يصفها هؤلاء الذين يعيشون فى الداخل وفى الخارج. وكأنظمة دفاع اجتماعى تلك التى

تخدم فى منع وتجنب وتخفيف المخاوف والقلق لدى الآخرين المختلفين. وبذلك فإن المجتمعات آليات للاحتواء والإقصاء فى نفس الوقت، ويتم تحديد موقعها تاريخيًا وتخضع للتغير(١٢).

كان الحى الصينى فى مدينة سان فرنسيسكو قبل الزلزال عالمًا مفقودًا ظهر فى صفحات أرنولد جينيث «صور للحى الصينى القديم» وقد تم فحص صور جينيث نقديًا على يد المؤرخ جون كورى تشين(١٣). وهنا أعرض قراءة موجزة لويل إيروين الذى كتب النص المصاحب للصور. رغم أن هناك دعمًا متبادلا ومجاملة فإن صور جينيث الفوتوغرافية وكتابات إيروين تقدمان لنا عرضين لمجتمع صينى أمريكى فى بداية القرن العشرين فى مجموعتين متميزتين من الرسوم «أين هذه الشوارع المكسرة الحقيرة حيث صنع الصينيون فنًا من الزبالة؟» هكذا تسأل إيروين أين زقاق سان لويس؟ هذا التشابك من العشش والمداخل والأروقة والمبانى المقنطرة غير العادية وعلامات اللهب، وزقاق روس هذا الشق الرومانسى الغامض فى جدران المدينة، وزقاق فيش الذى يزكم الأنف ويعطر العين؟(١٤). تمثل متاهة من الطرق والأزقة كما يرسمها إيروين لقرائه حول الحى الصينى داخل الجوانب المظلمة للآخر وللنفس.

وفى أوقات ينمو هذا الاعتراف بالآخر عن شعور بالحميمية، فالخدم من الصينيين من الرجال كما يفسر إيروين مسترسلاً بأنهم كانوا مثل النساء الأمريكيات الأفارقة فى الجنوب، تشاهدهم بالقرب من المهد سرير الطفل متكدسين فوق معظمهم (الأجيال الجديدة للبيض من أهل كاليفورنيا) وهم يبتهجون مثل الآباء لوجود طفل فى المنزل، يضحكون عندما يرونه يضحك، يهرولون نحوه مثل الأم إذا ما بكى أو صرخ، وبالنسبة للرجل الصينى فإن رعاية الأطفال هى «قلب المنزل» وكان هو المستشار ومن يحكى القصص الخيالية للأطفال. وهو ينقل للأطفال حكاياته العجيبة عن الأميرات الجميلات كالزهور والتنانين الذهبية، وهو يعلمهم أن يغنوا أغنيات كانتونية. وهو يوفر بعض النقود الرخيصة ليشتروا لهم هدايا صغيرة. وكان الرجال الصينيون فى رسوم إيروين عرقيين من النوع الاجتماعى المثير جنسيًا، وهو غير متطفل ومتفهم لكل ما يدور بعقل الأنثى «خجول». مهذب بشكل مألوف يتمكن من فنون الصداقة رؤوف وهو خادم مستعد فى عبودية تطوعية(١٥).

وفى أوقات أخرى نجد الاعتراف الذاتى بالنسبة لقراء إيروين نزولاً عن الوعى بالمسافة. ولاحظ إيروين أن الصينى فى الليالى التى يكون فيها خاليًا من العمل يذهب إلى الحى الصينى للمقامرة وتدخين الأفيون ويشهد عنف العصابات، ويصبح غير

معترف به من جانب سيده الأبيض. وكانت الروح الصينية مختبئة عن عيون البيض وما يقع تحت هذه البشرة الصفراء وتحت هذه العادات والمعتقدات الغريبة. زوفى الحى الصينى يصبح الأبيض غير مرئى بالنسبة للصينيين الذين يعاملون البيض «باحتقار سلبى» ويرونهم كأشياء وليسوا كأشخاص. ولن يروك أو يلحظوك أكثر من ساعى بريد(١٦). وبعد أن شهد ليلة فاسقة أكد إيروين «أعتقد أننى شاهدت حروبًا من الماضى ولم يكن هؤلاء كانتونيين مهذبين، وذوى رقة سطحية وفضيلة فى الحياة أعظم من أى شىء تعرفه جماهيرنا، وكانوا هم الشعوب الصفراء القديمة التى حاربهم آباؤنا قبل أن تصبح جبال القوقاز حدودًا بين الجنس المظلم والجنس المضىء، وقبائل جنكيز خان، الذين نهبوا آتيلا ولكن مع ذلك يظل وبرغم هذه اللحظة الزائلة من الاعتراف يستمر إيروين قائلاً بأن العربيديين والفسقة من الشباب والنساء القذرات الذين يرتكبون الأفعال غير المحببة، أو هؤلاء الذين يتصرفون كسيدات وسادة صينين(١٧).

وأفترض أننا لا نزال لا نعرف أو نفهم الصينيين بشكل جيد، كما يعترف إيروين. وليس أقل شىء قابل للفهم حولهم هو هذا التعارض بين أفكارهم ومشاعرهم، فمن جانب يشرح إيروين يتصرف الرجال الصينيين مثل النساء، ولكن على الجانب الآخر وتحت هذا اللطف ودماثة الخلق الأساسية التى تعتبر ثمرة لحضارة قديمة تحتها شرفهم التجارى المطلق، وإعجابهم الفنى لفضيلة الحياة، تجرى تحته بربريه شرسه. وعدم إحساس بالقسوة التى عندما تظهر مثل القتل بدم بارد وأشياء غير محببة كما نعرفها. ويقر إيروين بأن الحى الصينى لا يعيش على الشاى والأرز والثياب الفضفاضة للعمال والسيجار والسياح فحسب، ولكنهم أيضًا سدنة الانغماس فى الملذات. مواطنون أشداء يطوفون الشوارع. «كهنة شر» يحرسون بيوت القمار(١٨). وكان هناك هذا الجانب الشرير من الحى الصينى وأحواله الثقافية الداخلية وليس واجهاته السياحية فقط.

والأنفاق المزعومة فى المدينة الصينية وشبكة الخطوط المتقاطعة، قد تقدم خدمة استعارة لهذا الجانب الخفى للحى الصينى والثقافة الصينية. ويظن إيروين أن الأنفاق تحت الأرض تحجب من أعلى رؤية العمال الصينيين والنساء، والمرضى، والأمراض والموتى. وقد كانت بمثابة الوسائل التى عن طريقها يهرب المجرمون من التحريات والإمساك بهم. ما المآسى التى شهدتها جدرانها الأرضية؟ يتساءل إيروين. ما الملاهى وقصص الرعب والميلودراما التى كانت هناك تحت كل شىء. والتى كان محيطها الظلام ومركزها الموت؟ (١٩). وتحت المظهر الخادع للحياة العادية الظاهرة ترقد شبكة كاملة من الانحرافات. لكن هذا العالم قد تدمر ودفن بالزلزال الكبير وحلت مدينة صينية أو

حى صينى جديد محل القديم، شخصيات منمقة، يعود إيروين إلى تعليقاته الأولى عن الصينيين تظهر براقه عبر اللون القرمزى للشباب وهذا يعنى أن الماضى، هل لايزال على قيد الحياة الآن وبيئتك القديمة هل ذهبت إلى غير رجعة؟[٢٠].

ومثل الرجل الصينى الذى كان الاثنين معًا امرأة (داخل المناطق المنزلية للبيض) ورجلا (داخل الأزقة الغربية للحى الصينى)، كانت مدينة إيروين الصينية هجينًا متشابكا من الأشكال غير العادية، مكانا منعزلا وغامضا، روائح مرعبة منفرة لكنها جاذبة فى نفس الوقت. كانت المدينة الصينية كما يزعم تمثل القلب الحقيقى لسان فرانسيسكو. هذه القطعة من الغموض ومن الشرق المعدل بالغرب فلم تكن شرقية أو غربية ولكن مجرد المدينة الصينية أو الحى الصينى[٢١]، وهى من تصنيع الغرب. كانت المدينة الصينية لدى إيروين بعيدة ثقافيًا، لكنها بارزة فيزيقيًا وقد تشكلت من أعراق أخرى. «صدع» وتعتبر بمثابة أنثوى طالما أن الرجال الصينين كانوا يتظاهرون بالتشبه بالنساء، بينما الجنس والجريمة تقطران من عواطف مفرطة لوعاء الجسد، موقع للانغماس فى الجنس المختلف والمنحرف حيث فاق عدد الرجال النساء، وحيث توجد العاهرات فقط فى الشوارع يسرن بلا رقيب[٢٢]. كان من المستحيل اختراق هذا المكان عرقيًا وجنسيًا من جانب البيض. وكان الرجال ذوو الميل الجنسى للجنس الآخر فى المدينة الصينية عرقيين ومن أنواع اجتماعية مختلفة يختفون فى الأنفاق المميتة ويمارسون الجنس الأسود؟

وحتى وإن كان الرجال الصينيون قد تم رسمهم بنوع من الأنوثة والرجولة مجرمين وذوى فضيلة من وجهة نظر إيروين فى أمريكا الصينية، فإن النساء الصينيات يظهرن أيضًا فى كتاب إيروين زرقيقات كالزهراتس وقذرات ومنحطاتس هذا التناقض وجه إليه إيروين الانتباه من خلال نظرة سريعة عبر نافذة شبكية لماخور، فوضى وهرج وسط زهرات ملونة وجميلات من النساء الصينيات لكنهن يشتبكن معًا فى صراخ ونزاع[٢٣]. هذه النظرة كانت نظرة تخيلية من خلال عيون دونالدينا كاميرون، التى نظمت غارة بوليسية على الماخور فى محاولتها لإنقاذ «عاهرات صينيات»[٢٤]. وكان إيروين قد وصفها بأنها «جميلة» حلوة الحديث باعتبارها فتاة أسكتلندية. حيث «تحمست كاميرون لإنقاذ حياة وأرواح النساء الصينيات» وفى هذه العملية واجهت مغامرات «مادة لرواية كئيبة» ولكن حتى هذه المُصلحة الاجتماعية أخفقت فى فتح الطريق إلى باب العشائرية الصينية، كما أفادت إيروين وفقدت فتاتها فى النهاية. وفى الحقيقة، كما لاحظ إيروين. شاهدت كاميرون فتاة وراء فتاة من اللاتى رحبن بإنقاذهن

فى البداية. وهى تعود وتنهار وهى على منصة الشهود وتقسم على العودة بنفسها إلى الجحيم. وكانت ممرات كاميرون تحت الأرض للمدينة الصينية كما أخبر إيروين قراءه، كانت تضم هذا الجحيم البسيط وحتى يهربوا من غارة كاميرون، كما كتب إيروين. كان القوادون وأصحاب العاهرات يسحبون العاهرات إلى أنفاق سرية ويعاقبون هؤلاء النسوة اللاتى حاولن الفرار، وكل هذا يحدث فى باطن الأرض(٢٥).

والكاتبة الثانية المعاصرة جوين كينكيد ربما تم تشبيهها بكاميرون المُصلحة الاجتماعية لعزلة المدينة الصينية. الاثنتان افترضتا أدوارًا رجولية لمنقذى أناس «أنثويين» من خلال اختراق جبهات المجتمعات الصينية الأمريكية كاشفين ظهورهم أو ما بداخلهم. وكانت نظراتهم الإبداعية عرقية وتعتمد على النوع الاجتماعى و«تعرف» بقوة التفويض الأخلاقى للنهوض الاجتماعى. وكما فسرت كينكيد سبب شقاء وبؤس الحى الصينى فى مدينة نيويورك بأنه ناتج عن كونه أشبه بالمحارة التى لا تخترق. إن شوارع الحى الصينى المحدودة والملتوية والتى تفوح منها رائحة الملح والسمك وقشر البرتقال تنبه الأمريكى ببعد وغرابة المكان والبشر كما وصفتها كينكيد. هذه المنطقة المزدهرة الفوضوية التى تمثل قطعة صغيرة من الصين تفيض دائمًا بمهاجرين جدد. وهو حى مكتف بذاته بشكل ملحوظ. مجازًا يمكن القول إنه أمة فى حد ذاته. ورغم أنه داخل الحدود الأمريكية فإن المدينة الصينية كانت أجنبية بالنسبة لأمريكا وتضيف كينكيد زويكاد يكونون الغالبية العظمى لدرجة يستحيل على الدخلاء إدراك أن معظم سكان المدينة الصينية يعيشون حياة معزولة عن بقية أمريكا(٢٦).

إن التجول فى شوارع الحى الصينى الصاخبة والمليئة بالحركة كما تقول كينكيد، جعلها تحس بأنها أمام حاجز لا يمكن اختراقه. والصينيون معظمهم مولودون فى أرض أجنبية، وكثيرون منهم مهاجرون غير شرعيين. كما تزعم كينكيد اعتبروها أمريكية، أو واحدة من البرابرة ومصدرًا للخوف وعدم الثقة والاختلاف. ولم يتغير هؤلاء الصينيون منذ سبعينيات القرن التاسع عشر. وتستطرد كينكيد شارحة أن التمركز حول الذات لدى الصينيين تفصح عن نفسها فى تسميتهم البيض برابرة مع لدغة العنف، تقول كان والدها كاتبًا لصحيفة نيويورك وقد تعامل معه الصينيون بغباء عام ١٩٣٠، ومن جانب سكان الحى الصينى وقد كتبت: أنهم عند رؤيتهم لها تعاملوا معها بطريقة مماثلة بإعطائها عيون بيضاء، وذلك برفع كرية العين لأعلى تاركين العين بلا سواد، وهى الطريقة التى يتجاهل بها الصينيون الأغراب. وبشكل عام كما لاحظت فإن الناس يتوقفون تمامًا عند رؤية شخص أبيض، وكان الاستعمال الدولى لكلمة «بربرى» أوّل

علامة على الانغلاق والحياة السرية للمدينة الصينية[٢٧]. وهناك مصادر عديدة لهذا الصمت. كما تقول كينكيد. فالصينيون جاءوا من مجتمعات قمعية مثل الصين الشيوعية، حيث الصمت مسألة مهمة للبقاء على الحياة وحيث الاغتراب عن الحكومة أمر منتشر بين الناس. ولكن ثقافيًا فإن الصينيين أيضًا يكافئون إخفاء الذات. تقول ذلك وهى تفكر، وإبقاء المرء نفسه بعيدًا عن الأضواء. حيث الفرد لا يحسب له حساب. ومن ثم فإنهم يرفضون تحدى الجماعة الاجتماعية، ونادرًا ما يصلون لأبعد من مجتمعهم. وسواء أكانوا فى الولايات المتحدة أم جنوب شرق آسيا، كما تعرض كينكيد، فإن الصينيين يعزلون أنفسهم ويقاومون الاستيعاب. وأقصى ما فى عقولهم هو العمل وتدبير الأموال وليس الاستيعاب وليس «الاندماج فى أمريكا» هو الاختيار، وهى تتهمهم بأنه مناسب لأهداف الجمعيات السرية الصينية والجريمة المنظمة للحفاظ على الحى الصينى متلاحمًا داخليًا ومعزولا من الخارج، بينما تم نسج قانون الصمت داخل النسيج الاجتماعى خوفًا من عنف العصابات والمعارك الثأرية. وفى الحقيقة أن كينكيد تفضى بما فى داخلها بقولها: إن النظام الاجتماعى لهذا المجتمع فى منتهى القسوة، ولا يعرف الرحمة حتى وجوده يبدو ضد القانون لأن المنطقة معزولة تمامًا عن بقية المجتمع، ومعظم الناس الذين يعيشون هنا يتقبلون ذلك باعتباره أمرًا عاديًا[٢٨]. وكما كانوا يدعمون وضعهم غير الشرعى باعتبارهم مهاجرين كما تتهمهم كينكيد، فإن مجتمع الحى الصينى هو اقتصاد الأموال السائلة والأموال تدفع فيه «كاش» وليس بفيزا أو غيرها وذلك تجنبًا للضرائب. لذلك فإن اقتصاد تحت الأرض يتم بشكل عريض وفى وضح النهار فى الشوارع، حيث الباعة المتجولون والأكشاك التى تفوح منها روائح الفاكهة والأسماك الغريبة التى تتدفق من الصين لتعطى منتجات مثيرة وروائح تزكم الأنوف تتصاعد من ممشى جوانب الطريق والشوارع ومياه غسيل الخضراوات وأكشاك الأسماك وبائعو الأعشاب يبيعون أشياء غريبة ومشروبات غريبة، نجمة بحر وجذور. وفى محلات بيع المجوهرات نرى أمريكيين أفارقة يحاولون شراء ميداليات وسلاسل ذهبية وألواحًا ذهبية وحلقات. وعصابات من الشباب بأحدث قصات الشعر يمتزجون مع أشياء صينية صنعت منذ قرن مضى. وفى محل المكرونة الصينية صناديق من المكرونة الصينية التقليدية مخزّنة على الأرض. تتذكر كينكيد وهى تنظر فيما حولها رؤيتها فأرًا كبيرًا يجرى وسط هذه الفوضى إلى داخل المحل. وتوقف وسط البضاعة يتشمم ويتسلل برأسه بحرص ليختفى ولم يعد هناك غير ذيله ظاهرًا وفى لحظة ينزلق بين هذه الصناديق[٢٩].

والصينيون ـ كما لاحظت كينكيد ـ يعيشون حياة رخيصة بأقل تكلفة ممكنة وشعارهم «العمل العمل العمل» حتى توفر «كومة من الفلوس». سيفعلون أى شىء من أجل الدولار الأمريكى[٣٠]. بالإضافة إلى هذا التعصب حيث يكرسون أى ساعة يستيقظون بها لعمل النقود وتوفيرها، «والمهاجرون الصينيون يبدو أنهم بصفة خاصة انانيون وفاسدون فى تصور كينكيد، لأنهم يشكلون وجودًا أجنبيًا أو غريبًا». عندما أعمل نقودًا وهى هنا تقتبس ما سمعته على لسان عامل صينى «فأنا أعود إلى بلدى». وهذا كل ما هنالك وبلدى بالطبع آسيا وليس أمريكا، رغم أن وطنى قد ولد هنا فى أمريكا من خلال انتشار مجسات الخطر الأصفر «ابتسم ليو». وتستدعى كينكيد من الذاكرة حوارها مع ألبرت ليو الرئيس السابق لبنك آسيا فى فلوشيخ وهو يقول: «لقد اخترنا هذا المجمع السكنى وقد انتقل إليه كثير من الشرقيين وهو الآن كله صينيون، انظرى إلى لافتات المحال، لا إنجليزية. وضحك من قلبه». وقالت وهى تصف مقابلة مع الرجل الذى يتحكم فى معظم إمدادات العالم بالأفيون، «خون سا» وكتبت، لقد ضحك كثيرًا وهو يتباهى، لأن مخدراته تلك كانت أقوى من ترسانة الأسلحة النووية الأمريكية. كان يضحك كمن يضحك فى الملاهى المليئة بصدى مجنون. وفى كل وقت خلال المقابلة «كان خون سا» يذكر الموت أو تحدى الولايات المتحدة ويضحك بنفس الطريقة الجنونية. وبدا وكأنه مزهوا بنفسه «تأتى المخدرات المهربة للتجمع فى الحى الصينى ليتم بعد ذلك إدخالها إلى أمريكا على يد الجريمة الصينية المنظمة». وفى سنة ١٩٩٠ أعلن المجلس القضائى لمجلس الشيوخ أن المخدرات تعتبر تهديدًا خطيرًا لمدننا ومجتمعاتنا كما ذكرت كينكيد[٣١].

إن عزلة الحى الصينى بهذه الطريقة أكثر من وقفة غريبة لرحلة سائح. وهى تتآمر، حسب رأى كينكيد، لاستنزاف أمريكا من مواردها وطاقاتها. ولكنها أيضًا تستبعد وتستغل المقيمين بها من غير الأمريكيين بدون تفرقة. والأعمال التجارية الصينية والجريمة المنظمة الصينية تفترس الأسرى من المهاجرين والعاملين الذين يشعرون بأنهم محاصرون ويشكلون بحيرة من «الأعمال الشاقة». ويساء التعامل معهم من جانب الصينيين وفى حالة شك وقلق من جانب البيض ... تتذكر كينكيد «لقد قابلت كثيرًا من سجناء الحى الصينى ... معزولين غاضبين وقلقين حول المجتمع، ولكنهم توقفوا عن الكفاح من أجل تحقيق أى هدف وشعورهم بأنهم أغراب دائمًا عن أمريكا» ولكن يظل القفص الذهبى المخادع الذى بناه هؤلاء النزلاء الذين عاشوا الوهم، حسب رؤية كينكيد للتاريخ، ومن البداية كما تقر هى أن الصينيين عاشوا بعيدًا عن المجتمع الأمريكى فى

حيهم الصينى ليتجنبوا البرابرة البيض. يدخنون الأفيون والمخدرات ويحرقون البخور أمام آلهتهم، ولم يتكبدوا عناء تعلم اللغة الإنجليزية لأنهم هنا فقط لعمل ثروة. عند كينكيد نرى الحى الصينى، المجتمع المحارة التى تقاوم وترفض أن تعرض ما بداخلها، سواء أكانت من الغطرسة الصينية التى تتجاهل البيض أم من القادة الصينيين الذين ينصحون بكل ما هو ضد الأمركة أو العصابات الصينية المنظمة الذين يسيطرون ويتحكمون فى المقيمين بسبل العنف. وكما تعجّب أحد ضباط البوليس فى نيويورك حسب ما ذكرت كينكيد هذا هو الجنون هنا. هؤلاء الناس يخنقون بعضهم بعضًا(٣٢).

وتنهى كينكيد جولتها بالنقطة التى بدأت بها حول عزلة المدينة الصينية أو الحى الصينى. وفى أيام الآحاد هذا ما تكتبه يهبط نصف مليون من البشر على الحى الصينى، وترفع الأعباء عن هذا المجتمع اليائس الذى تخنقه أجور بائسة وجريمة منظمة. تتمشى الأسر وتتجول. وتمتلئ المعابد بطنين العمل كخلية نحل. ولكن وسط ما يبدو مألوفًا، تشعر كينكيد بالوحدة والاغتراب، وهنا تشهد بأنه لم يتحدث إليها أحد. إنها شيطان أبيض. تجولت فى أحد الأحياء فى طريقها إلى المحكمة. وكان لونها رمادياً ومكانًا بائسًا ورقعة من المدينة الصينية القديمة لم تُمس منذ ١٨٨٠ . كما تذكرته ومثل المستكشفين لمنطقة لم ترسم لها خرائط من قبل. أرض خارج الزمن. صعدت كينكيد درجات سلم وصولاً إلى شقة فى الدور الثانى. وطرقت الباب فتح لها رجل عجوز، لقد عاش فى الحى الصينى ٦٠ عامًا كما أخبرها، ولم يتحدث إلى شخص أبيض على الإطلاق(٣٣).

هذه اللقطات السريعة للصينيين والحى الصينى مجرد «آذان لكلاب صفراء» نوع من النبات وسوف تذوى وتنتهى، وهى لا تعرض بهذه السذاجة من جانب كتّاب أواخر القرن العشرين أمثال كينكيد، الذين يعرفون باعتبارهم واضعى إسقاطات واحتمالات للمستقبل بعد أن تعلموا من حركات احتجاج الحقوق المدنية للأقليات المهمشة المختلفة، أثناء العقود السابقة. والآن نجد الصينيين الليبراليين المتأثرين بالحركات الأمريكية الآسيوية. كما تسخر كينكيد، وهم يتجاوزون هذه الفترة (الفترة التى كانت المدينة الصينية يحكمها المجرمون الذين سيطروا على المقامرة والمخدرات الأفيون والدعارة) أو يسخرون منها على أنها من اختراع الصحفيين البيض لدغدغة مشاعر قرائهم. «وعلى العكس من ذلك فإنها أكدت وبثقة عالم الإثنوجرافيا أن هذه الملامح لحياة الصينيين الأمريكيين حقيقة واقعة ولا يوجد هناك ما يشكك فى أن الأحياء الصينية كانت عنيفة»(٣٤). والحقيقة أن صناع الأسطورة المبكرين أمثال ويل إيروين

كانوا مدركين بوجود القراء الشكاكين الذين ربما يتشككون فى صحة ادعاءاتهم على أنهم خارج هذه الأرض أو مجرد تلفيق. لذلك فإن إيروين بنى تفسيره على تأكيدات واحد من الموجودين بالداخل والمعتادين على الانعزالية، ومعضلة (الأمريكان والصينيين) مع الاعترافات بأن السائحين يرون فقط سطح المدينة الصينية «عرضًا معدًا مسبقًا» حيث صوّر حياة المجتمع كما هى فى الحقيقة «حياة حقيقية لمنازل وصناعة هادئة»[٣٥].

وبجانب جمعية نظراتهم العاطفية، ولكنها من صنع المؤلف، اشتركت عروض إيروين وكينكيد فى عدد من العناصر التى شكلت تراث المدن الصينية الذى تم صنعه فى أمريكا. حيث تم التعامل مع المدن الصينية والمقيمين بها عرقياً. ومن حيث النوع والجنس فى نفس الوقت فى شهرتهم وعزلتهم والتلازم والسطح والداخل وعناصر الجذب وعناصر الطرد العاطفية والمادية، والألفة والبعد. كانت هذه المواقف القطبية الظاهرة قد انهارت واختلطت فى هذا المكان الذى لا يمكن اختراقه والمتناقض والشاذ. فى المكان والبشر. ربما كان منطقهم - كما رأى دين ماكنيل - يستريح لفكرة أن الحى الصينى. مثل كل مكان. قبلة للسياح يحتوى على ما يمثل الخير والشر، ويعرض نوعًا من التعقيد ولكنه وضع له قوانين شاملة ومنظمة التى تؤكد وتمثل الحداثة[٣٦].

إن المدينة الصينية التى جاءت فى النصوص تعد مألوفة للبيض بنفس القدر بالنسبة لسكانها الصينيين الذين يسبحون يوميًا فى هذا الواقع الافتراضى. وفى الحقيقة أن كثيرًا من هؤلاء المتزلجين على الماء ليسوا فقط يرتادون هذه الأمواج لكنهم ساعدوا فى إنتاجها ودعمها. لذلك فإنه على سبيل المثال أن الأشياء المجلوبة والدخيلة على المنطقة ربما تحاصر وتستبعد الآخر المثقف، ولكنها أيضًا تخدم فى أغواء الذات ولقد أقر فرانك مارشال وايت عام ١٩٠٧، أنه خلال الثلاثين عامًا الماضية هناك عشرات الآلاف من المتفرجين، الغالبية العظمى منهم من خارج المدينة قد هبطوا على الحى الصينى فى مدينة نيويورك، يستنشقون رائحة البخور فى الهياكل الصينية، ويقومون بالتسوق فى المحلات القديمة، وتناول الطعام والشراب فى بيوت الشاى الرائعة، ومشاهدة العروض غير المفهومة من المسرح الصينى والتى لا تنتهى، أو يستمتعون بتعاطى المخدرات فى بدرومات غامضة. وتتساقط دولارات السائحين من الأشجار الشرقية: إن البناء الاجتماعى له واقع مادى. ولقد سمحت عزلة وتهميش المدينة الصينية للسياسيين فى جمعية تامانى، وهى منظمة ديمقراطية فى نيويورك تأسست عام ١٧٨٩. لملء صناديق الاقتراع وشراء أصوات من ليس لهم حق الانتخاب

من الصينيين فى هذا الحى. احتج على ذلك البيض مما جعل الصينيين قادرين بعد أن كانوا ملاحقين بالقانون، على أن يختبئوا حتى لا يمسكهم البيض ويعاقبوا. وبافتقارهم إلى الفردية أصبح الصينيون بالنسبة لكثير من البيض يبدون متشابهين فيما لهم من مزايا، كما أن عدم القدرة على معرفة اللغة الإنجليزية قد تعوق الوصول العادل للمزايا العنصرية. ولكنها أيضًا قد تستعمل فى إخفاء وحجب ما قد يقع عليهم من أذى أو إنكار خدمات للمتطفلين من البيض(٣٧).

لقد أوضح عالم الاجتماع إيفان لايت الخداع المتعمد للمدينة الصينية على يد طبقة رجال الأعمال لحصد دولارات السائحين. وخلال أواخر القرن التاسع عشر ازدهرت الدعارة. والقمار. وتدخين الأفيون فى الأحياء الصينية فى سان فرانسيسكو ونيويورك. كما قرر ذلك لايت. وهذه الأعمال موجهة وتلبى احتياجات الرجال بشكل رئيسى. صينيين وبيض. وقد كانت العصابات الصينية هى التى تدير هذه الأعمال ولكن أيضًا بشراكة من البيض من رجال البوليس وملاك الأراضى والمسئولين الحكوميين. ولاحظ لايت أنه فى مدينة نيويورك كان المنافسون الإيرلنديون يحاولون السيطرة على الأحداث وقد تعايش البيض والسود والصينيون، وتدافعوا فيما بينهم فى الحى الصينى. وفى سان فرانسيسكو عام ١٨٨٥ أفادت تقارير بوجود ١٥٠ نادى قمار و٧٠ بيت دعارة ونحو ١٨٨٠ زائرًا، كما لوحظ أن المسرح الصينى جذب السفاحين والأوغاد من كل أنحاء المدينة وأشرار «الناس» وبهذه الطريقة كان العنف أمرًا عاديًا. وكما يسترسل لايت فى شرحه «خلق الجمع بين تراخى الشرطة وملاجئ الرذيلة والاحتكاكات بين الأعراق المختلفة، جوًا من الصخب العاصف مع سهولة حدوث ما يشعل شرارة حرب شوارع فى الحى الصينى»(٣٨).

وكان التجار لديهم مصالح خاصة بهم باعتبارهم طبقة تجار تختلف عن عناصر الإجرام فى الحى الصينى. وكانوا يُعولون على البيض وعلى السائحين من الطبقة الوسطى وعلى ارتيادهم باعتبارهم زبائن دائمين لمحالهم ومطاعمهم، لكن العنف فى شوارع الحى الصينى جعلهم ينأون عن المجىء. وخلال العقود الأولى للقرن العشرين ناضل رجال الأعمال الصينيون لإنهاء أعمال الرذيلة، وفى النهاية انتصروا. وحلت المطاعم محل صالات القمار وحلت محلات التحف مكان بيوت البغاء. وحتى العصابات التى تخلت عن أنشطتها الإجرامية لتدير محلات وتفتح مطاعم لتستفيد من هذه الرفاهية التى ينعم بها الجميع. وحتى العنف تم استغلاله سياحياً. وأصبح هؤلاء «القبضايات» مرشدين سياحيين يعدون السائح برؤية الجوانب الخفية من الحى

الصينى. وقد استأجر بعض المرشدين صينيين فى تنظيم عروض للسائحين على اعتبار أنهم، وفقًا للايت، يشاهدون معركة حقيقية بين مجموعة من مدمنى المخدرات على عاهرة. وأصبحت احتفالات السنة الصينية الجديدة حدثًا ثقافياً رئيسياً وجذبًا للسائحين وكانت الشوارع وواجهات المبانى مصممة لتوصيل هذا الشعور الشرقى. وقد لاحظت دراسة أنهم بنوا المدينة الصينية لتناسب ذوق وخيال الجمهور الأمريكيس[٣٩].

حقًا إن تحول المدينة الصينية من حى رذيلة إلى جذب سياحى فى دراسة إيفان لايت أو حى رذيلة ومصيدة للسائحين، وذلك فى الأعمال التاريخية الشرقية لكتاب مثل ويل دروين وجوين كينكيد يعطى مثالا على الاشتراك فى هذه الجريمة من جانب الكتّاب البيض والصينيين والعائدات المادية لمشروعاتهم. إلا أنهم يظلون شركاء غير متساوين - البيض والصينيين - فى أن القوة فى التسمية كانت من نصيب البيض الذين لم يقوموا فقط بتصميم وتصنيف الصينيين والمدينة الصينية، ولكنهم أيضًا قاموا بتحديد أوضاعهم والتعريف بأنفسهم.

ويشرح الجغرافى كاى جيه أندرسون الأمور فى فانكوفر، وهى مجتمع آخر للصينيين وحى صينى آخر، تشكيل بنية هذه الفئات من الأعراق والمكان لكنه أيضًا كشف عن قوة الدولة والممارسة المؤسساتية فى صنع هذه الأفكار الطيعة ولكنها ثابتة فى نفس الوقت. يقول أندرسون: إن المدينة الصينية كانت فكرة ذات قوة اجتماعية ملحوظة ولها تأثير مادى. أهمه أنه لأكثر من قرن شكلت وسوغت ممارسات مؤسسات القوة نحوها ونحو الناس من ذوى الأصول الصينية[٤٠].

وقد لاحظ أندرسون أن المهاجرين الصينيين قد أحضروا معهم أفكارًا عن علاقة القربى والمجتمع وبنوا وعيهم الخاص وجيرتهم أو حبهم الخاص بهم فى هذا المكان الجديد فى فانكوفر، وذلك بدون اعتراف وقبول المقيمين، وأدرك البيض ووضعوا المدينة الصينية عبر مقولاتهم المعرفية، وأقاموا حدودًا بين البيض والصينيين، وبين فانكوفر والمدينة الصينية. وبذلك انعزل البيض وابتعدوا بأنفسهم عن هؤلاء الذين أطلقوا عليهم اسم الصينيين، وكانت المدينة الصينية بشكل خاص، تعتبر تصنيفًا اعتباطياً تحكمياً لفضاء إقليمى ينتمى إلى المجتمع الأوربى. والأبعد من ذلك كما يؤكد أندرسون، أصبحت المدينة الصينية أو هذا المكان مكانًا عرقيًا مثل هذه الإيديولوجية العرقية، كما لو أنها أصبحت جزءًا لا يتجزأ من المكان. ومن خلال المكان الذى أعطى إشارة محلية وأصبح حقيقة اجتماعية وساعد فى إعادة إنتاجية ذاتية. إن المدينة

الصينية أو الحى الصينى باعتبارها رمزًا تمت عملية العلم به واستدماجه من خلال العملية العرقية، وأساسًا لدى الصينيين والبيض كما ساعد على المحافظة على علاقات اجتماعية أوسع(٤١).

إن إعادة بناء المدينة الصينية فى سان فرنسيسكو بعد زلزال ١٩٠٦ والحريق المدمر الذى أنتج مدينة ويل أيروين الصينية الجديدة والنظيفة عدلت من تركيز أندرسن حول العرق والمكان وعلاقة القوة. ولم تكن مثل رؤية أرنولد جينيث الموجهة بمزاجه بأن المدينة الصينية القديمة كانت مكانًا لا يثير الاهتمام على الإطلاق من الناحية المعمارية كمبان فيكتورية وبأسلوب أمريكى. وأظهر الزوار الكثير عن أنفسهم كما أظهروا الكثير مما يرونه. وقد وصفوا المدينة الصينية على أنها لا هى منظر رائع ولا هى شرقية، وكانت الباجودات (المعابد البوذية) باعتبارها مبانى غائبة تمامًا ومعظم المبانى بالطوب الأحمر بارتفاع دورين أو ثلاثة أدوار، وهناك غرف خزين أو قبو ... والمبانى تتبع العمارة الأمريكية(٤٢). وعيّن مجلس الإشراف على المدينة لجنة فرعية لدراسة إعادة تحديد مكان المدينة الصينية بعد الزلزال، وكانت خطة إزالة المدينة الصينية من قلب الموقع القديم وبناؤها فى الضواحى الخارجية محل معارضة شديدة من جانب التجار الصينيين الذين تحركوا بسرعة لبناء مدينة خيالية، مدينة جديدة شرقية، قصور جميلة حسب ما قاله واحد من رجال الأعمال الصينيين(٤٣).

واستخدم التجار معماريين من البيض الذين كان فهمهم عن العمارة الصينية وأساليب البناء الشرقية ضحلاً. «وكان تعرضهم للعمارة الصينية محدودًا فى صور الباجودات (المعابد متعددة الأدوار) والمعابد ذات الأفاريز المرتفعة لأعلى وأسطح تمثل كتلاً منحنية وهى أشكال معمارية وتعبيرات قديمة لعدة قرون سابقة، كما لاحظ أحد المؤرخين عن هذه المقاولات. وخلال هذه العملية اخترعوا شكلاً آسيوياً دخيلاً على العمارة، ومفردات معمارية صينية تستخدم طُرق بناء غريبة ومواد بناء محلية طبقًا لقوانين البناء المحلية. وهذا الاستشراق للمدينة الصينية انجز لصالح من أبدعوها. وقد رحب البيض فى سان فرانسسكو بهذه «المدينة الشرقية» ووجدها الكُتاب مكانًا مثيرًا وأطروا عليها باعتبارها واحدة من الأماكن المثيرة للاهتمام فى أمريكا(٤٤). وظلت المدينة الصينية فى مكانها الذى كانت عليه قبل الزلزال. وأصبحت قبلة السائحين بالطريقة التى أرادها التجار الصينيون. وللارتقاء بسيطرة الخطاب الاستشراقى، فإن طبقة من المقيمين فى الحى الصينى حققوا تقدمًا فى مصالحهم المادية الذاتية.

وقد تمت دراسة المدن الصينية فى أمريكا بطرق مختلفة ومتعددة، فقد رأى الباحثون فى الولايات المتحدة المدن الصينية على أنها محميات عرقية تمثل التضامن العرقى أو التفرقة العنصرية، والعزلة أو الاستيعاب، الركود أو الحراك الاجتماعى. وصوروهم على أنهم كتل مركزة متجانسة وسكان يتكونون من عناصر غير متجانسة، واعتبروهم من الخارج كما اعتبروهم من الداخل والواقع أن التراث عميق ومتنوع[٤٥]. وفى هذه الدراسة الموجزة أردت مثل عالم الجغرافيا الاجتماعية، كاى جيه أندرسون. أن أؤكد على بنائية هذه الأفكار الخاصة بالمدينة الصينية والصينيين، كما أشرت إلى بعض معالمهم المادية. وهى صور لها تأثير واضح وملموس. وهى تكشف عن مصادر وتمفصل القوة. إن مجتمعات المدينة الصينية الافتراضية تعبر عن صور فهم ذوات عرقية وجنسية ونوعية وأماكن على نحو يفوق أعراق وأنواع الجنس لدى الأماكن والآخرين، ولكنهم أيضًا مجتمعات تتسم بالتعقيد من خلال التفاعلات والمفاوضات بين ووسط من يعرفون الأشياء فى صور الاطلاع والتعديلات والمقاومة. يمكن أن تعمل نزعة الاستشراق بكلتا الطريقتين، وتعتبر الافتراضية ذاتها نوعًا من الإبداع الذى ينطوى على تعقيد.

هوامش الفصل الخامس عشر

١ - أرنولد جينيث: صور المدينة الصينية القديمة. مع نص بقلم ويل إيروين.

Pictures of Old Chinatown, With Text by Will Irwin (New York: Moffat, Yard and Company, 1908).

٢ - جوين كينكير: المدينة الصينية صورة جانبية لمجتمع مغلق.

Chinatown: A Portait of a Closed Society (New York: Harper Collins, 1992). pp. ix and x.

3 - Ibid., p. x.

٤ - نيل رينيه: حقائق مجلوبة من بعيد: أدب الرحلات وفكرة البحار الجنوبية.

Far - Fetched Facts: The Literature of Travel and the Idea of the South Seas (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 1.

٥ - مارى لويس برات: عيون إمبريالية: الكتابة عن السفر عبر الثقافات المتعددة.

Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation (London: Routledge, 1992), pp. 10 and 15 - 107

٦ - دايفيد جرينوود:

"Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization".

رؤية أنثروبولوجية للسياحة باعتبارها سلعة ثقافية. فاليرى. ل. سميث: المضيف والضيوف: أنثروبولوجيا السياحة.

The Anthropology of Tourism (Philadelphia) University of Pennsylvania Press, 1977), pp. 129, 130 - 1, and 137.

٧ - دانيل. جى. بروستين: الصورة دليل إلى أحداث زائفة فى أمريكا.

The Image: A Guide to Pseudon - Events in America (New York: Atheneum, 1971).

دين ماكنيل السائح نظرية جديدة للطبقة المرفهة.

The Tourist: A New Theory of the Leisure Class (New York: Schocken, 1976).

جون أورى: نظرة السائح، الفراغ والسياحة فى المجتمعات المعاصرة.

The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies (London: Sage, 1990). pp. 7 - 9.

جوناثان كولر: تأطير العلامة، النقد ومؤسساته.

Framing the Sign: Criticsm and Its Institutions (University of Oklahoma Press, 1988), pp. 154, 155, and 164 - 7.

٨ – ماكنيل: السائح: نظرية جديدة لطبقة الفراغ.

The Tourist: A New Theory of the Leisure Class.

٩ – انظر: أورى: نظرة السائح. الفراغ والسياحة فى المجتمعات المعاصرة. مناقشة واضحة. الطبائع المتغيرة للسياحة وموقعها داخل العلاقات الاجتماعية.

Tourist Gaze Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies.

10 - Ibid., pp. 11 and 82 - 8.

١١ – مارى لور ريان: الاحتجاب فى مقابل التفاعل. واقع افتراضى ونظرية أدبية. ثقافة ما بعد الحداثة ١٩٩٤،

"Immersion vs. Interactivity: Virtual Reality and Literary Theoryس, Postmodern Culture 5 (1994).

١٢ – ديفيد مورلى وكيفين روبنز: فضاءات الهوية، الإعلام الكونى، مناظر إلكترونية والحدود الثقافية.

Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries (London: Routledge, 1995), pp. 182 and 192 - 3.

١٣ – جود جينيث: فوتوغرافية المدينة الصينية القديمة فى سان فرانسيسكو. الصور الفوتوغرافية التى صورها أرنولد جينيث، الاختيارات والنص، كتبها وأعدها جون كووى تشين.

Genthe's Photographs of San Francisco's Old Chinatown.

١٤ – جينيث: صور المدينة الصينية القديمة.

- Pictures of Old Chinatown, pp. 2 - 3.

15 - Ibid., pp. 6, 7, 8, and 9.

16 - Ibid., pp. 6, 8, 24, and 25.

17 - Ibid., pp. 28 - 32.

18 - Ibid., pp. 32 - 4.

19 - Ibid., p. 48.

20 - Ibid., p. 57.

21 - Ibid., p. 2.

٢٢ – مجتمع العزّاب: انحراف اشتهاء الجنس المغاير والتاريخ الآسيوى الأمريكى: انظر جينيفرتنج.

"Brchetor Society: Deviant Heterosexuality and Asian American Historiography". Privileging Positions: The Sites of Asian American Studies, (Pullman: Washington State University Press, 1995), pp. 271 - 80.

فى جارى أوكيهيرو، أوضاع ذات امتيازات مواقع الدراسات الآسيوية الأمريكية.

٢٣ – جينيث: صور المدينة الصينية القديمة

Pictures of Old Chinatown, pp. 51 and 53.

٢٤ - معالجات عاطفية لكاميرون: انظر كارول جرين ويلسون المغامرات الحية لدونالدينا كاميرون،
Chinatown Quest: The Life Adventures of Donaldina Cameron (Stanford: Stanford).

ميدير د كراول مارتين: المدينة الصينية:
(University Press, 1931).

الملاك الغاضب: قصة دونالدينا كاميرون،
Chintown's Angry Angel: The Story of Donaldina Cameron (Palo Alto: Pacific (Books: 1977).

وعن النظرة النقدية انظر لورين ودماكلين: دونالدينا كاميرون: إعادة التقييم. وعن الرؤية الشاملة للأنشطة. إرسالية النساء من البيض: انظر بيجى باسكو: علاقات الإنقاذ. البحث عن سلطة نسائية فى الغرب الأمريكى.
The Search for Female Authority in the American West, 1874 -1939 (New York: Oxford University Press, 1990).

25 - Genthe, Pictures of Old Chinatown, pp. 50 - 2.
26 - Kinkead, Chinatown: A Portrait of a Closed Society, P. 3.
27 - Ibid., pp. 5 - 7.
28 - Ibid., pp. 5 and 7 –11.
29 - Ibid., pp. 11, 14-15, and 17.
30 - Ibid., pp. 19 and 21.
31 - Ibid., pp. 21 -2, 24, 133- 4, and 155.
32 - Ibid., pp. 32, 35, 45, 63, 70, and 82.
33 - Ibid., pp. 200 and 204.
34 - Ibid., pp. 47 and 48.
35 - Genthe. Pictures of Old Chinatown, pp. 13 and 14.
36 - MacCannell, The Rourist: A New Theory of the Leisure Class, pp. 40 and 46.

٣٧ - فرانك مارشال وايت: الأيام الأخيرة للمدينة الصينية.
"The Last Days of Chinatown, "Harper's Weekly, August 17, 1907, p. 1208.

٣٨ - إيفان لايت: من حى شرير إلى الجذب السياحى. الحياة العملية الأخلاقية للمدينة الصينية الأمريكية ١٨٨٠ - ١٩٤٠
"From Vice District to Tourist Attraction: The Moral Career of Ameri-can China-towns, 1880 - 1940 ", Pacific Historical Review 43 (1974): 376 -75.

39 - Ibid., pp. 377 -91.

٤٠ - كاى جى أندرسون: فكرة المدينة الصينية، قوة المكان والممارسة المؤسساتية لصنع مقولة العرقية.
"The Idea of Chinatown: The Power of Place and Institutional Practice in the Mak-

ing of a Racial Category", Journal of the Association of American Geographers 77 (1987): 581.

٤١ - المرجع السابق ص ص ٥٨٣، ٥٨٤، ٤٩٤، انظر أيضًا: كى. جى. أندرسون. الهيمنة الثقافية وعملية تعريف الجنس فى المدينة الصينية. فاتوفر. ١٨٨ ذ ١٩٨. البيتة وتخطيط أبعاد المجتمع والمكان.

"Cultural Hegemony and the Race - Defintion Process in Chinatown. Vancouver: 1880 - 1980", Environment and Planning D; Society and Space 6 (1988): 12 7 - 49.

٤٢ - اقتباس فيليب ب. كوى: عمارة المدينة الصينية فى سان فرانسيسكو. أويتا الصينية. التاريخ والمنظور، ١٩٩٠ - ٣٩.

43 - Ibid.. P. 49.

44 - Ibid., pp. 49 and 54.

٤٥ - انظر: بيتر كونج. المدينة الصينية. نيويورك. العمل والسياسة ١٩٣٠ - ١٩٥٠ .

Chinatown, New York: Labor and Politics, 1930 - 1950) New York: Hill and Wang Longtime Californ' : A Documentary Study of an American Chinatown (Boston: Houghton Mifflin, 1972).

تشالسا. م. لوو. (المدينة الصينية، أوقات صعبة)،

دراسة وثائقية للمدينة الصينية الأمريكية. فيكتور جى وبرات دى بارى نيى. بول. ي. سيو: رجل لمغسلة الصينية. دراسة للعزلة الاجتماعية.

The Chinese Laundryman: A Study of Social Isolation (New York: New York University Press, 1987).,

برنارد. ب. وونج: المجتمع الصينى فى نيويورك.

Patronage, Brokerage, Enterpreneur ship, and Chinese Community of New York (New York: AMS Press, 1988).

مين زوو. «المدينة الصينية، الاقتصاد الاجتماعى، احتمال وجود محمية مدينية»

Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave Philadelphia: Temple University Press, 1992).

الفصل السادس عشر
القرى محلياً وكونياً
ملاحظات حول المجتمعات التى يصفها الكمبيوتر باعتبارها وسيطًا والمجتمعات ذات الموقع الجغرافى

صمويل أولوتش إيمبو

أصبح عالمنا فى عصرنا أكثر من أى عصر آخر وبشكل متزايد وغير قابل للتغيير قرية كونية فيها يتم تقاسم مصير المجتمع الكونى. هذا التداخل المتزايد وحالة الاعتماد المتبادل يدعوان إلى إعادة تقييم أفكارنا حول ما يشكل المجتمع. وإعادة اختبار التزاماتنا للأعضاء الآخرين فى المجتمع الكونى، ومستوى ما من التضحية الفردية من أجل الخير الجمعى. ومسألة علاقة الأفراد مع مجتمعاتهم قد تمت مناقشتها نموذجياً من خلال وجهة نظر الليبرالية أو من منظور النزعة المجتمعية وسوف أبدأ بشرح لكلا التوجهين النظريين.

إن مصطلح الليبرالية يعنى أشياءً متباينة عند مختلف البشر، وبدلاً من فهم المصطلح على اعتبار أنه يمثل مذهبًا واحدًا، من الأفضل أن نفهم مصطلح الليبرالية على أنه يدل على عائلة من المذاهب التى بنيت حول قيمتين جوهريتين "Liberalism" ليبراليتين: القيمة الأولى هى أولوية الفرد. وعند تقييم أى ترتيبات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، فإن الليبراليين يضعون الفردية باعتبارها أعلى قيمة. إن اختيار أى ترتيبات جيدة هو وقعها على الكائنات البشرية، وإلى أى مدى تحترم الترتيبات التى تمت رعايتها الأفراد وحقوقهم. والنسخة المتطرفة لهذه القيمة هى التى يضعها الأفراد فى اعتبارهم. ومثل هذه الأشكال المتطرفة من الليبرالية لا تضع فى اعتبارها أى اهتمام بالجماعات أو الثقافات. بل تدعى فقط أن أى تقييم للجماعة أو الثقافة الفرعية

يجب أن يكون من وجهة نظر أفراد معينين. وسواء أكانوا معتدلين أم متطرفين فإن الليبراليين يتحدون فى رفض وجهة نظر أصحاب نظريات الجماعة الذين يعرفون الأفراد باعتبارهم أجزاء من كيانات أكبر من الأفراد أنفسهم.

والقيمة الليبرالية الثانية هى حرية الاختيار، ويؤكد الليبراليون على مختلف أطيافهم على الاختيار التطوعى الذى يتركز على الفاعل، وهو بحق يتمسك بأن الاختيار غير الإجبارى له قيمته الأخلاقية. والفكرة هنا هى أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية يتم تقييمها مبدئيًا بناءً على وقعها على استقلالية الفرد. ومن خلال هاتين القيمتين الأساسيتين، بنيت كل أنواع المذاهب الليبرالية المختلفة. ويجسد كل من جون لوك وجون ستيوارت ميل الاهتمام الليبرالى بترقية وتطوير الفردية، والإصرار على أن المجتمعات تعمل على خدمة مصالح المواطنين الذين يتجمعون فى روابط طوعية.

وتؤكد الليبرالية الاقتصادية لآدم سميث، على أن الدولة يجب أن تترك الأفراد حسب رغباتهم الخاصة وإرادتهم إذا ما أرادت خلق زيادة فى الثروة. وفى هذا الفصل سوف أشير بصفة خاصة إلى النسخ المعاصرة الليبرالية فى أعمال جون راوول، ورونالد دوركين، وروبرت نوزيك. ويشدد نوزيك على استقلالية الفرد بشكل راديكالى حتى إنه يصل إلى النتيجة القائلة بأنه ليست هناك دولة أو على أسوأ حال الحد الأدنى من الدولة، التى يمكن أن تبرر من خلال المبادئ الليبرالية[١]. ويقدم جون راوول مثالاً على الليبرالية السياسية التى بناءً عليها يتخيل الأفراد أنفسهم فى (وضع أصلى) قد يصدقون على المبادئ الليبرالية للعدالة باعتبارها أساسًا لمجتمع ذى نظام جيد. والملمح الخطير لليبرالية السياسية عند راوول هو أنه بالنسبة للأفراد فى الوضع الأصلى تظهر القيم الليبرالية الفردية والاستقلالية باعتبارها أسسًا أعظم لترتيبات اجتماعية تشريعية إذا ما كانت أى فروض مسبقة معرفية (إبستمولوجية) وميتافيزيقية موروثة قد طرحت جانبًا بالكامل[٢].

إن الكتابة المثمرة لجورجين هابيرماس تقدم رسالة حول جوهر المجتمع الجيد التنظيم، إذ يجب أن يكون ملتزمًا بالنهوض بنوع غير مشوه من الاتصالات. ويجب على المجتمعات الديمقراطية أن تكون لديها أبنية تمكن من أن تكون مصالح واهتمامات كل المواطنين مسموعة. وتعتمد مصداقية الأبنية على قدرتها على دمج كل مصالح المجتمع المناسبة. ويجب ألا يتقيد الحوار بالعوامل السياسية أو الاقتصادية، وأن يكون مفتوحًا لكل الأفراد المستقلين العقلاء. ويجب أن يكون أى فرد قادرًا على المشاركة فى

النقاش على أساس تساوى الجميع فى فرص التبادلية والانعكاسية[٣]. وبذلك فإن الهابيروماسية تهتم بالمجتمعات التى تتسم بالتنوع، والتى يتم احتواء الصراعات فيها بواسطة المبدأ الليبرالى حرية الكلام والتجمع. ولقد تأثر المنظرون السياسيون الليبراليون بالقيمتين الرئيسيتين الفردية والاستقلالية فى وجهات نظرهم نحو المجتمع والترتيبات المؤسساتية التى يناصرونها، وقد أصبح من السهل أن نعرف السبب فى وجود نظريات ليبرالية كثيرة جدًا، وتحديدًا لأن هناك عدم اتفاق على تفسيرات المبدأ الأساسى بأن الأفراد فقط هم الذين يأخذون فى الاعتبار، وأن الليبرالية الكلاسيكية للسوق الحر عند آدم سميث والمثل التحررية لروبرت نوزيك تتفق على أن أى سلطة سياسية فوق الأفراد هى سلطة غير عادلة وغير شرعية إذا ما امتدت هذه السلطة نحو الحقوق التى يستطيع الأفراد تأمينها لأنفسهم. وإن الليبرالية المساواتية لجون راؤول ترتكز على فكرة أن الأفراد يعتبرون أحرارًا ومتساوين. ولذلك فإن أول نظام عمل لأى دولة هو تشجيع مبدأ تساوى الفرص والليبرالية المبنية على الحقوق لرونالد دوركين تبدأ بالادعاء المباشر بأن الأفراد لديهم حقوق لا يمكن تجاوزها باسم المجتمع أو الصالح العام[٤]. ومع هذه التنويعات فى تفسير ما يشكل التفكير الليبرالى، هناك تنوع مناظر فى الترتيبات المؤسسية كما يوصى بها الليبراليون. وبشكل عام فإن هذه المؤسسات تشمل الأبنية القانونية التى تدمج كل المصالح فى الأحاديث العامة والآليات التى تسمح بالتسامح بالمواقف الفلسفية والدينية والأخلاقية المتنوعة. وهو نظام يضمن التمثيل السياسى وتعزيز القوانين سارية المفعول. والإرادة التى تعطى القدرة على تبادل السلع والخدمات بدون أى عوائق، والشىء الأكثر أهمية هو الآليات السياسية لحماية القيم الأساسية للفردية والاستقلالية[٥].

وعلى الجانب الآخر يقف منظرون مثل تشارلز تيلور والسادير ماكلنتير وسيلا بن حبيب، وهم الذين قد يتجمعون فى إطار ما يعرف بأصحاب النزعة المجتمعية. وكما رأينا مع «الليبرالية» يصعب الاتفاق على معنى محدد لمصطلح المجتمعية. فالنزعة المجتمعية من الوهلة الأولى تمثل نظرية سياسية حركة وإطارًا لسياسة عامة. هذه هى الأوجه المختلفة التى ترسم فى العقل الشعبى صورة لصاحب التوجه المجتمعى على أنها مواطنة يحضُرُ أبناؤه المدارس العامة أكثر من المدارس الخاصة. مواطنة تفضل المواصلات والمكتبات العامة والمتنزهات العامة. وشخص يقوم بالعمل التطوعى فى مجتمعها وهى مألوفة بالنسبة لجيرانها[٦]. من خلال هذه الأمثلة العادية للعائلة والمدرسة والجيرة يبدأ المرء فى اكتشاف العلاقة التى يصنعها أتباع التوجه المجتمعى

بين الأفراد والتجمعات الاجتماعية والبيئة. ويجد أتباع هذا التوجه اتفاقًا حول ثلاث مسائل: تحدى الادعاء الليبرالى فيما يتعلق بأولوية الحقوق الفردية على الصالح العام، تصورات الذات باعتبارها فاعلا أخلاقياً ومبررات المثل السياسية والمؤسسات.

إن أتباع التوجه الجمعى أمثال ماكلنتير، تيلور، بن حبيب، يضعون الكثير من الادعاءات حول طبيعة الأفراد وهويتهم وعلاقاتهم. وأحد هذه الادعاءات هو أن الأفراد مندمجون فى المجتمع بمعنى أن الهوية الشخصية يتم تعريفها من خلال عضويتها فى المجتمع Community. ويعنى أتباع التوجه المجتمعى أن شخصية الفرد تشكلت من خلال الأدوار والعلاقات الاجتماعية ولو أنها لم تحددها على نحو كامل. إن التفسير الذى يقدمه ماكلنتير فى البحث عن الفضيلة After Virtue للتقاليد الموروثة، والتواريخ، والسرديات تدعم وتقوى القضية بأن العنصر الأخلاقى يتشكل من خلال العضوية فى المجتمعات[٧]. ويعرض تشارلز تيلور نفس القضية فى مصادر الذات: صناعة الهوية الحديثة[٨].

وكان نقده الرئيسى هو: أن الليبرالية عمياء عن حقيقة أن «الهوية الشخصية» تكون ممكنة فقط من داخل سياق المجتمع، ويمكن أن تمارس من داخل المجتمع. ولم يعرض ماكلنتير ولا تيلور الموقف المتطرف بأن أكثر ارتباطاتنا أهمية تعتبر غير مختارة أو قابلة للقطع بإرادتنا. وهم يحصرون نقاشهم فى صعوبة عدم ربط المرء نفسه بالأدوار الموروثة والطبيعية التكوينية التى تؤثر بدورها على مسألة «الهوية الشخصية». عادة لا تصنف سيلا بن حبيب باعتبارها أحد أتباع النزعة المجتمعية. رغم أننى فسرت المواقف النظرية التى تتخذها فى «تحديد الذات: «النوع الاجتماعى والمجتمع وما بعد الحداثة فى الأخلاق المعاصرة» كمحاولة لإعادة تقييم فكرة الذات الأخلاقية من خلال روح التوجه المجتمعى[٩]. وهى تزعم أن نموذج أو مثال الحنين إلى الماضى والمجرد. والمشوه وغير المتجسد فى النفس الذكورية. التى دعمها إخفاق الليبرالية فى الاهتمام بالجوانب الحاسمة فى المجتمع وخاصة عدم قدرتها على تفسير فقدان العصر للروح العامة والإحساس بالمجتمع[١٠]. وبدءًا من مقدمة فرضية بأن الشخص المعاصر ينتمى إلى مجتمعات فرعية متعددة فى نفس الوقت. فإن النزعة المجتمعية القائمة على المشاركة التى تناصرها بن حبيب تشجع على مبادئ غير إقصائية للعضوية بين مختلف الدوائر. وأن الإحساس الذى لدينا له ما نقوله فيما يتعلق بالترتيبات الاقتصادية والسياسية والمدنية التى تحدد معيشتنا معًا. وهذا ما يجعل كل شخص يعمل على نحو مختلف[١١].

إن ما هو محورى فى الجدل الدائر بين الليبراليين وبين أتباع التوجه المجتمعى هو التصورات المتنوعة والمختلفة حول المجتمع. وسوف يتفق الجانبان مع تمييز سان أوغسطين للمجتمع على أنه مجموعة من الناس مرتبطة معًا من خلال حب هدف مشترك. وعدم اتفاقهم سوف يجعلهم يعيدون التفكير مليًا فيما يجب أن يكون الهدف المشترك. ويؤكد أتباع النظريات الليبرالية على الفردية والاستقلالية. وترمى مناقشات أتباع النزعة المجتمعية إلى بيان أن الأفراد مدينون فى هوياتهم الشخصية للمجتمعات. أما أتباع النظريات الليبرالية الذين لهم تصور فردى مفرط للشخص بأنه لا يستطيع أن يواجه تحديات عصرنا بنجاح. لأن هذه النظريات يبدو أنها تفترض أن الأشخاص يبحثون عن استقلاليتهم بكونهم حذرين من العلاقات المتبادلة التى تعرض الاستقلال الشخصى للخطر، أما أصحاب النظريات المجتمعية فتزل أقدامهم فى الاتجاه المعاكس عندما يرسمون صورًا للأفراد تجعلهم جزءًا لا يتجزأ من المجتمع بطرق توحى بالخطر على مفاهيم الاستقلالية والعنصر الأخلاقى. وفى هذا الفصل أريد أن أناقش مجتمعين تقليديين وأركز على الحالة بأن اتصالات الحاسب الآلى تعطينا طريقة لتوسيع نطاق فكرة المجتمع. وبينما كانت المجتمعات التقليدية محددة عادةً بعوامل مثل الإثنية والحدود القومية. فإن المجتمعات التى تستخدم الحاسب الآلى وسيطًا تساعدنا فى إعادة صياغة فكرة المجتمع لتتجاوز حدود المكان والزمان والخواص الطبيعية.

والتحدى الأول للألفية الجديدة سيكون فهم روابط المجتمع التى توحد شعوب العالم لتجعلهم شيئًا واحدًا. وأحد ملامح عصرنا الحالى هى السرعة التى تتغير بها هذه الروابط. وإذا كانت التغيرات جيدة سوف نعيش فى أوقات جيدة إلى أبعد حد. والعنصر الرئيسى أو المهم هو الاعتماد على المنظور الذى يتبناه كل منا، والمسئول عن التغير غير المسبوق هو الحاسب الآلى.

لقد غيرت أجهزة الحاسب الآلى الطرق التى تستخدم بها اللغة، وذلك من خلال النوافذ الإلكترونية الويندوز. الرامات، الميجا بايت، والتطبيقات، والبرامج، والملفات المضغوطة، وطرق الدخول، والدريفات. وعمليات القص واللصق. ونعنى أن كلها أشياء مختلفة، وطبقًا لمزحة تدور حاليًا على الإنترنت ذهبت تمامًا الأيام التى كان لديك فلوبى ٣.٥ بوصة. وتأمل أن لا يجدك أحد. إن البايتات والراوتيرز والأسماء التى تهيمن على موقع ما والفيروسات قد تكون أيضًا كلمات جديدة فى اللغة الجديدة. إن فهم مثل هذه الكلمات واستخدام هذه اللغة يعنيان أن الانغماس فى أنواع جديدة من الاتصالات تغير بعض الترتيبات الاجتماعية. كل ثقافات العالم مجبرة الآن على مواجهة هذا الواقع

الجديد. وتشاهد الدول القومية حدودها وقد أصبحت بشكل متزايد مسامية ونفاذة، ويجب على الأعراف البشرية أن تتكيف مع هذه الحقائق الواقعية الجديدة وإلا تصبح متخلفة عن العصر. والأمثلة المذهلة على التغير قد نشاهدها فى اثنين من أنشطة بناء المجتمع على أساس تقليدى وهما التجارة والتعليم. إن إقامة محل على شارع فى الفضاء الافتراضى يعطى معنى جديدًا مختلفًا تمامًا عن الأشكال التقليدية للتجارة. وبنفس الطريقة هناك أشكال جديدة من الاتصالات الإلكترونية أثرت بشكل راديكالى على طرق التعليم والتدريس التى تحدث فى المجتمعات فى كل أنحاء العالم. وهناك فوائد واضحة ومواضع خطر لا يمكن التكهن بها وفرص وعوائق مرتبطة بإعادة تشكيل المجتمعات.

والاهتمام المركزى فى هذا الفصل هو المدى الذى تؤثر فيه هذه التشكيلات الجديدة على الأفكار المتعلقة بالمجتمع. إن المجتمعات التى يكون الحاسب الآلى وسيطًا فيها تقف فى تعارض مع المجتمعات التى لها وجود جغرافى مكانى مثل اللو فى كينيا أو المجتمع اليابانى. إن المجتمعات القائمة جغرافيًا تأتى ومعها شعور داخلى بالأصالة والهوية. إلا أنه تظل هذه المظاهر نفسها التى قد تكون مصدر المشاكل فى هذه المجتمعات. ومجتمعات اللو واليابان تلحق كل منها بالأخرى لتناسب هذا النقاش، لأنهما من نوعين مختلفين من المجتمعات، وهما بشكل عام يمكن الاعتراف بأنهما مجتمعان حقيقيان (وذلك على عكس أو بشكل يناقض مجتمعات الحاسب الآلى). وبينما يعتبر اللو بشكل أساسى مجتمعًا تقليديًا وغير صناعى، فإن اليابان مجتمع حديث وصناعى. وكلا هذين المجتمعين مبنى حول بقعة جغرافية محددة. إن اتصالات الحاسب الآلى تركز الاهتمام تحديدًا على أسئلة حول: كيف نعيش نحن أنفسنا والأشخاص الآخرون فى بيئات حقيقية وافتراضية. إن الأماكن عابرة للطبيعة فى الفضاء الإلكترونى يمكن أن يكون لها دور فى توسيع مدى العلاقات الاجتماعية الحقيقية. لأن مثل هذه التفاعلات الإلكترونية تركز الانتباه على العلاقات بين العوالم الافتراضية والمجتمعات التقليدية.

وأنوى تناول مصطلح المجتمع "Community" فى أقصى اتساع ممكن له. وهو القرية الكونية Global Village. وليس معنى ذلك تجاهل التنوع الموجود فى مجتمعات معينة ينتمى إليها سكان العالم. ولكن أعتبر أنه من المهم على كل المجتمعات التقليدية التى لديها نظام جيد أن تنظر إلى «شىء أكبر» منهم أنفسهم. أنا أعتبر أن هذا الشىء الأكبر هو الذى يجب أن تعد كل المجتمعات أعضاءها له ليكون هو المعنى الأساسى لمصطلح المجتمع.

وفى العالم الحديث فإن هذه المجتمعات الخاصة سوف تكون قادرة على تقوية ذاتها إلى الحد الذى يجعلها تعد أعضاءها لما سمّته ماريا لوجونيس «السفر فى العالم»[١٢]. وأعتقد مع لوجونيس أنه من المهم أن تجهزنا مجتمعاتنا بالقدرة على الشعور بالارتياح فى العالم الحقيقى والعالم الافتراضى، أى على الواقع وعلى الإنترنت. والضغط الرئيسى للسفر عبر العالم هو أن يجد المرء مكانه فى مجتمع بدون حدود قومية. ولكن يكون كل الأعضاء فيه لهم جذورهم فى ثقافات معينة وبلدان خاصة ومجتمعات تقليدية. أزعم أن المجتمعات التى يتوسط فيها الحاسب الآلى تشير إلى الطرق التى نستطيع بها أن نواجه بطريقة مفيدة تحديات عصرنا من خلال إعادة صياغة فكرة المجتمع لنتجاوز قيود المكان والزمان المعتادة والخصائص الطبيعية.

نموذج مجتمع اللو:

يعيش اللو حالياً فى أوغندا وكينيا وهم يتحدثون لغة نيلية (تميزهم عن المجموعات اللغوية الرئيسية فى شرق أفريقيا من متحدثى لغة اليانتو واللغات الكوشتيك).

وحسب تراثهم الشفاهى فقد هاجر اللو من السودان. وتاريخ هجراتهم غير معروف لأن التراث الشفاهى للو لا يهتم بالتوثيق وتحديد البدايات والنهايات. ومحاولات المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجى (علم الإنسان) بإعادة تصور هجرات اللو قد نتج عنها تمييز واضح بين اللو الشماليين (فى السودان) واللو المركزيين (فى أوغندا) واللو الجنوبيين (فى كينيا). وكل التراث الشفاهى وثقافات مجموعات اللو لا تزال تعرض أوجه تماثل ومشابهة مذهلة. وكل مجموعة طورت على نحو يمكن فهمه طرقها الخاصة منذ انفصالها عن أرض المهد فى السودان.

وبالنظر لهذه الاختلافات فإن مصطلح «اللو» الموجود هنا والذى نقصده فى كتابنا هذا هو للدلالة على «لو» كينيا. وهناك أربعة ملامح حول العضوية فى مجموعة اللو العرقية تجعلنى أعتقد بأن كلاً من الليبراليين وأتباع المنظور المجتمعى سيستفيدون من ذلك.

- **الهوية الشخصية يتم تعريفها بشبكة معقدة بيولوجياً واجتماعياً.**
- **مصالح المجموعة مقدمة على المصلحة الشخصية.**
- **العضوية فى المجتمع لا تفهم على أساس تعاقدى.**
- **يصعب الخروج من عضوية المجموعة.**

هناك تحذيران يجب أخذهما فى الاعتبار قبل نقاش مسألة اللو، والحقيقة عند مناقشة أى مجموعة إثنية أفريقية، وأعتقد أن من الممكن أن نصيغ مجموعة قضايا حول مجموعات إثنية أفريقية والثقافات الأفريقية أو حتى الشعوب الأفريقية بدون أن يتضمن ذلك فى نفس الوقت تجانس أو امتثال هذه الكيانات فى كل مكان فى القارة. وبالطبع فإن المجموعات الإثنية الثقافية تختلف فى خصائصها. والإشارة إلى اللو إنما هى إشارة للملامح العامة والأكثر شيوعًا لأعضائها والمجموعة التى يتخذونها أنفسهم محددًا لعضويتهم.

والشىء الثانى ليس هناك شىء مضمون بأن ما قيل حول اللو ثابت أو غير قابل للتغير عبر الزمن. وبينما الاعتراف بأن اللو والمجموعات الإثنية الأخرى يتمتعون بالديناميكية، فإن الملامح التى أدعو للاهتمام بها هنا، هى تلك التى تسبق تاريخيًا الاستعمار. والمجموعات الإثنية الأفريقية قد عاشت هذه التجربة الاستعمارية بدرجات مختلفة. على أية حال من العدل أن نذكر أن اللو مثل كثير من المجموعات الأفريقية الإثنية الأخرى تعرضت حديثًا لتأثيرات قوية لتفاعلها مع الغرب. وقد حاولت أن أتأمل فى وضع أفكار المجموعات قبل التجربة الاستعمارية. لذلك أكرر أن تعليقاتى تعتبر مجتمع «اللو» قبل فترة الاستعمار والمجتمعات الأفريقية أيضًا نقطة مرجعية لهذا السبب فقط. ونحتاج إلى تعليق تمهيدى أخير للتوضيح. وليس هناك مغزى لنقاء ثقافى يرمى إليه اختيار أفكار ما قبل العصر الاستعمارى حول مجتمع اللو باعتباره نقطة مرجعية للنقاش. ولا يجب أن نفهم فترة ما قبل الاستعمار فى أفريقيا على أنها ماض مجيد، بحيث كان نقاء التراث لديه قد تم تزييفه من خلال الاتصال بالاستعمار. هذه مجرد نقطة البدء التى تسمع للنقاش حول مجتمع اللو. وبأقل تدخل خارجى قدر الإمكان.

إن أول مظهر لمجتمع اللو الذى أبدأ به هو تصور الفرد فى السياق الاجتماعى. وهناك مقولتان للو تتعلقان بهذه النقطة حول تداخل الاتصال: «هولو بند أورو نجيج» (حتى سمك Tilapia يمكنه أن يسبح ليصل إلى سمك الأنشوجة) و«كيك أيده ياث ما مالو تو أيويو مابينى» (لا تتسلق الشجرة الأطول بينما تتجاهل الشجرة الأقصر). هذان مثلان حول النشاط الاجتماعى ويجد المرء فى كل مكان فى قارة أفريقيا فكرة أن الأفراد باعتبارهم أشخاصًا يتم تعريفهم بشبكة معقدة من العلاقات البيولوجية والاجتماعية.

ولننظر إلى مقولة السوتو «موثوكى موتو كاباثو» أو «لمقولة الهوسا» أونونتمو نجمونتو نجبانتو» وكلاهما يمكن ترجمته: الرجل رجل بأصدقائه من الرجال. وهذه المقولات

تستند إلى تصورات معينة. وفى السياق الاجتماعى لا يمكن تصور الفرد فردًا وشخصًا وكيانًا لا يمكن اختراقه، يعيش فى عزلة مجيدة وهو يجد العذاب أو الجحيم حسب كلمات سارتر فى أن يكون مع الناس الآخرين. إن وجود الفرد ليس له معنى كامل ما لم يكن فى سياق. وأن يصبح جزءًا من كل أكبر. وحياة الفرد لا يمكن انتزاعها من الشبكة المعقدة للعلاقات الاجتماعية والبيولوجية. كما لو كانت حياة المرء تقول «أنا أكون لأننا نكون ولأننا موجودون فأنا أيضًا موجود».

ويجد هذا الشعور الاجتماعى إمكانية التعبير عنه بطرق كثيرة. إحدى هذه الطرق يتمثل فى الآراء حول العائلة الممتدة. وهناك طريقة أخرى للتعبير عن الشعور الاجتماعى تفصح عن نفسها فى فكرة أن المجتمع وخاصة القائد عليه واجب المساعدة. أو أن يدع الأقل حظًا يتشاركون فى ثروات الأغنياء. وفى أفريقيا ما بعد الاستقلال وجدت هذه الفكرة التعبير عنها فى عدة صيغ والتى كانت تصنف على أساس جمعى تحت شعارات «الاشتراكية الأفريقية» أو الإنسانية الأفريقية. أن كوامى نيكروما وجوليوس نيريرى وكينيث كاوندا من أشهر المناصرين لهذه النسخة من النزعة المجتمعية الأفريقية.

بالنسبة لشعب اللو كما هى الحال مع المجموعات الأفريقية الأخرى فإن المصالح الجمعية عادة ما يكون لها السبق على المصلحة الفردية. وبلغة الأخلاق فإن الأخطاء الواضحة هى الخطايا التى ترتكب ضد المجموعة. وفى الخلفية الأفريقية نجد المجموعة تدور بشكل أساسى حول القرابة وصلة الدم، لذلك فإن الأخطاء فى حق المجموعة وأساسًا هؤلاء الذين يمزقون قواعد الانسجام التى تحدد نظام قيم المجموعة. وهناك أمثلة أخرى على سبق مصالح المجموعة يمكن استنباطها من أهمية - على الجانب الإيجابى - المنزلة الاجتماعية وعلى الجانب السلبى الخوف من العار.

والسؤال الواضح الذى يقود ذلك إليه هو: ما نوع المجتمع بالتحديد الذى تشكله المجموعة الإثنية؟ ويمكن تقسيم المجموعات إلى نوعين، تجمعات وكتل مختلطة. والتجمعات هى جماعات تفتقر إلى التماسك يشترك أعضاؤها فى مصالح قصيرة الأجل. هذه المصالح لن تصمد لمدة كافية بالنسبة للجماعة كى تشكل بنية قيادية. أما التكتلات المختلطة Conglomerates، فهى مجموعات عالية البنية والتى يتشارك أعضاؤها فى مصالح ضيقة ولكنها طويلة الأجل. وكلا النوعين من الجماعات يتشارك فى فرضية حول مركزية مبدأ حرية التزامل. وبمعنى أوسع كلا النوعين من المجموعات يمكن تسميته بمجموعات المصالح، لأنها اتحادات طوعية للأفراد تجمعهم مصالح عامة.

وهذه الفرضية حول أهمية مبدأ حرية الاتحاد أو التزامل تظل وبشكل كبير لا يسأل عنها فى دوائر النقاش المعاصرة حول المجتمع من جانب الليبراليين أو أتباع التوجه المجتمعى المذكورين سابقًا. وفى هذه النقاشات وخاصة راؤول الذى تناولها فى كتابة نظرية العدالة Theory of justice كما تناولها نوزيك فى الفوضوية، الدولة واليوتوبيا Anarchy, state and utopia. وهى عادةً ما تفهم ضمنيًا على أن المجتمعات بالضرورة اتحادات تطوعية للأفراد الذين اختاروا «السفر معًا» فى رحلة الحياة. ومن ثم فهناك تفوق وسيطرة فى نقاشات راؤول ونوزيك وليبراليين آخرين لجماعات مثل نقابات العمال، والنوادى الاجتماعية، ومجموعات المصالح والنقابات والأمم. لأن أعضاء نقابات التجارة يتجمعون معًا للوصول بمصالحهم العامة الواضحة أبعد مما هو موجود كالأجور العالية، والعمل المرضى، وأحوال عمل مأمونة والمطالبة بالعدالة فى أماكن العمل. والشركات الاقتصادية لها مصالحها فى إنتاج سلعهم أو الخدمات بأرخص سعر ممكن، مهتمين الاهتمام الأكبر بالسوق قدر الإمكان مع زيادة أرباحهم. والدولة تجمع الناس معًا فى الجانب الأعظم أولئك الأفراد الذين لديهم إيديولوجيا مشتركة وتاريخ وثقافة ونظام حكم معين. كل هذه المجموعات تفترض المشاركة التطوعية، وبمجرد أن يتم تحقيق الهدف المشترك، أو بمجرد أن تصبح الأقسام داخل التحالف الكبير قوية بالدرجة اللازمة، فإن مجموعة المصالح تتوقف عن أن يكون لديها سبب للاستمرار فى الوجود. والنظرية هنا تبدو وكأن هذه المجموعات تستمر فى البقاء والوجود ويمكن أن تكون موجودة لأن الأفراد فى هذه المجموعات مهتمون مبدئيًا برفاهيتهم وخيرهم، وقد اختاروا أن يحققوا هذه المصالح بشكل جمعى. وهناك قبول ضمنى فى مثل هذه النظرية المتعلقة بمجموعات المصالح فى أن ما يقود المجموعة للعمل أو هذا الغراء الذى يلصقها معًا هما اعتباران توأمان: الاختيار والمصلحة الذاتية.

ولكن هل الليبراليون وأتباع النزعة المجتمعية بتوجهاتهم تلك قادرون على تفسير المجموعات الإثنية مثل اللو، أو المجموعات الأخرى التى من دون مصالح اقتصادية أو حتى المجتمعات التى لا تكون عضويتها طوعية؟ إن الدراسات والحوارات الليبرالية المعاصرة حول المجتمع يمكن أن توصف على نحو أحسن باتباع رأى فيرجينيا هيلد وهو «فى الاستحواذ على التفكير التعاقدى»[١٣]. وهيلد على صواب لأنها تأسف على أن أوصاف راؤول ونوزيك ودوكين أصبحت سريعة الدخول فى مجالات المناقشات الاجتماعية لدرجة يجد المرء نفس الفرضية الأساسية حول الأفراد أينما ولّى وجهه. والتأثير السلبى الرئيسى لمثل هذا التسريب هو «الرجل الاقتصادى» الفرد غير المهتم

الذى يمثل كل الإنسانية والذى تكون علاقاته الاجتماعية محسوبة على أساس اختيار عقلانى. وكما تزعم فيرجينيا هيلد، فإن هذه الرؤية للعلاقات التعاقدية تتجاهل أو تفشل فى أن تأخذ فى اعتبارها خبرة النساء. وبالمثل أريد أن أقول إن مثل هذه النزعة التعاقدية غير كافية لفهم نموذج لمجتمع يمثل مجموعات مثل مجتمع اللو والمجتمع اليابانى. ومن المستحيل فهم علاقة القربى بين الرجال والنساء بشروط تعاقدية. والسبب الرئيسى هو أن علاقة القربى ليست فى خطر دائم من التآكل والتلاشى، لأن الأعضاء فى نفس المجموعة الإثنية يجدون أنفسهم فى علاقة قربى ولا يضعون أنفسهم هناك على أساس تعاقدى. والعنصر المهم فى علاقات القرابة - كما أعتقد - هو افتقارها للطوعية[١٤].

وفى إحدى القضايا المعروضة على المحكمة فى كينيا أثيرت القضايا التوأمية بين اللا طوعية لعضوية اللو وعدم القدرة على التحلل والخروج من هذه العضوية بشكل واضح[١٥]. والقضية تتعلق بالمواطن سيلفاتوس ميليا أوتينو (س.م.أوتينو) وهو من اللو وأيضًا محامى جرائم مميز فى نيروبى، وقد توفى فى عمر الخامسة والخمسين عام ١٩٨٦. ووفقًا لشريعة اللو غير المكتوبة بالنسبة للذكر البالغ المتوفى فى اللو يجب دفنه عند موته فى أرض الأسلاف. وقد قلبت هذه القضية الرأى حول من الذى له حق دفنه. وأى قانون يجب أن يطبق على هذه القضية (التشريع العرفى للو أم قوانين حكومة كينيا). طالب محامى الأرملة باعتبار أن س.م. أوتينو من خلال زواجه من امرأة من الكيكويو (عضو فى واحدة من أكبر المجموعات الإثنية فى كينيا) وبأسلوب حياته العصرى قد وضع نفسه بعيدًا عن أصول التقاليد والقانون العرفى لمجتمع اللو. ومن خلال هذه الأفعال كما قال المحامى. فإن أوتينو قد أظهر بوضوح تام نيته فى ألا يخضع مرة ثانية لعادات اللو. وتأثيرات الحداثة فى حياته كانت ظاهرة عليه بعد أن قضى حياته كلها يعمل فى العاصمة نيروبى. وفى ممارسة القانون المدنى وفى التزوج بواحدة من خارج مجموعته الإثنية. وفى ممارسة المسيحية. وفى نهاية محاكمة طويلة توصلت المحكمة العليا فى كينيا أنه على المستوى العملى للإنجاز إلى أن ممارسى العمل التقليدى للو تصرفوا كما لو كانت العادات التى تربطهم ليست موضوعة بشكل تعاقدى. وهذا الافتقار إلى الطواعية. من بين أشياء أخرى. يخدم فى إطالة بقاء مثل هذه المجموعات وفى ترقية مصالح إثنية معينة مثل انتقال الثقافة. والشعور بالنظام والشعور بالكبرياء والفخر بالتاريخ المشترك.

والليبرالية المبنية على الحقوق مع تأكيدها على الفردية وحرية الاتحاد لا تلائم على نحو كاف تصورات اللو للمجتمع أو العضوية فى مجموعة قبلية أفريقية. وهى المجموعات التى يجد فيها المرء نفسه. ومفاهيم الفردية ليست بالأدوات الملائمة التى عن طريقها يمكن الاهتداء كلية إلى من هو «لو» فالمرء يجد نفسه «لو» وهذه العضوية هى التى تحدد هويته الخاصة. وإن اختيار العضوية التى يجعلها منظرو العقد الاجتماعى أساسهم ليست الملمح الأول لهذه المجموعات. ولا يستطيع المرء التحلل أو التخلى عن كونه لو. وأن تكون من اللو هو أن تكون لديك طبيعة اجتماعية عميقة. ويعرض إيفيانى مينكينى القضية بأحكام وببلاغة[١٦]. وواحدة من المميزات المهمة التى لاحظها بين وجهتى النظر الأفريقية والغربية لدى الأشخاص هى: أنه فى الرؤية الأفريقية للمجتمع هو الذى يحدد الشخص باعتباره شخصا وليس حالة معزولة أو نوعية تجريدية كالعقلانية والإرادة أو الذاكرة. ويصل مينكيتى إلى نتيجة أن الشخصية فى السياق الأفريقى، حيث إنها تعتمد على المجتمع، لا يمكن افتراض أنها تكتسب عند الولادة. وإنما يجب أن يحرزها المرء. ويتم إحراز الشخصية بنسبة مشاركة الواحد فى المجتمع وإتمام التزامات الشبكة الاجتماعية التى ذكرت من قبل. وهو يردد ما يقوله نيريرى عندما يقول: «وبينما نجد وجهة النظر الأفريقية تؤكد على الاستقلالية للمجتمع الإنسانى، والانتقال من المجتمع إلى الأفراد. فإن النظرة الغربية تنتقل بدلاً من ذلك من الأفراد إلى المجتمع»[١٧]. ومن خلال هذا السياق يجب أن يفهم جوليوس نيريرى عندما صاغ القضية باختصار «أنا أكون لأننا نحن نكون» واعتبرها حجر الزاوية فى فكرته حول الاشتراكية الأفريقية[١٨]. والتركيز على العائلة والقرية والجمعية، والنقيض من ذلك على ما يبدو تحرر الفكر الديكارتى حول النفس. ولنبدأ بالأسرة، فالشخصية الأفريقية تتقدم من خلال العضوية فى القرية والعشيرة وتمتد إلى شبكة اجتماعية كبيرة وتشمل كل من الأحياء والموتى. وهناك ادعاءات متبادلة تفرض بشكل عام فى الموقع التقليدى يستطيع المرء أن يعول على مساعدة وكرم الأعضاء الآخرين المتعاونين.

إن الروابط بين المزاعم المتبادلة تغطى كل مناحى الحياة كالاقتصاد. والتعليم. والدين. وهناك المجموع الكلى للتقاليد والأفكار والعادات. وأنماط من السلوك وأنماط التفكير، طرق عمل الأشياء التى نمر عليها. والملامح المهمة فى نموذج مجتمع اللو تتمثل فى الطبيعة اللا تعاقدية للعضوية، وعدم القدرة على الانسلال خارج هذه العضوية. وهذان الملمحان لهما وقع الصدمة علىّ لكونهما حجر الزاوية لرؤية مجتمع سوف يرتقى للسير عبر العالم. ومعرفة أننا على علاقة لا نستطيع الفكاك منها يجب أن تكون بداية لفهم هذه الروابط وبناء نظرية ملائمة للعضوية فى المجتمع الكونى.

وقد نرى نفس عنصر اللا طوعية فى النزعة المجتمعية اليابانية، والتى أتحول إليها فى الصفحات التالية. إن مناقشة النزعة المجتمعية اليابانية تضيف عنصرًا جديدًا. وفى المجتمع اليابانى يجد المرء مجتمعًا موجهًا نحو الجماعة وهو فى نفس الوقت مجتمع صناعى وحضرى. وهذا عنصر مهم لأن واحدة من تحديات أصحاب النظريات ذات الوجهة المجتمعية هى إظهار أن النزعة المجتمعية على توافق مع قيم التصنيع والتحضر. وفى العقلية الشعبية وفى الجدل المعاصر ارتبطت الليبرالية بشكل وثيق بالديمقراطية ونظم المشروعات فى الغرب، بينما كان النظام الجمعى مرتبطًا بالدول الشيوعية السابقة للاتحاد السوفيتى السابق ثم شيوعية أوربا الشرقية(١٩).

ونفس التحذير لسوء الفهم الذى وضعناه عند مناقشة مجتمع اللو يمكن تطبيقه هنا. ويبدو أنه لا توجد طريقة لمناقشة والحديث عن اليابان واليابانيين باختصار بدون تطبيق ترتيب اجتماعى ثابت أو التبسيط الزائد. وعن الوعى بمخاطر التبسيط الزائد أشير إلى عمل اثنين من الباحثين فى اليابان: هاجيمى نالكورا(٢٠) وتشى ناكانى(٢١). واشتمل عمل كل منهما على مناقشات بعض الملامح التى تجذب الانتباه إلى الواقع اليابانى. وتشمل الهيمنة السابقة للشنتوية (ديانة يابانية)، والالتزام بما هو اجتماعى (معارض لما هو فردى) وتفضيل الاتصال غير الشفاهى واحترام عميق وحب الطبيعة، وعدم الاستعداد لهز القارب (أى أنهم لا يحبون المفاجآت)، ودائمًا ما يفعلون الأشياء التى تدعو للسرور. والإبقاء على كل الحواف الخشبية للأسفل. والالتزام بكل ما هو اجتماعى يمكن اعتباره مغروسًا بعمق فى اليابان التقليدية واليابان الحديثة. إن الشواهد الأدبية وكذلك الأقوال والمأثورات الشعبية والأمثلة الشعبية والفولكلور والأغانى والميثولوجيا كلها تفتقر إلى أى تأكيدات على الفردية أو الذات أو الوعى بالذات فى السلوك إلى المدى الذى نراه فى الثقافة الغربية. ربما يكون من الخطأ أن نبنى على ما سبق أن اليابان ليس لديها نصيبها من الأفراد الذين لديهم القدرة على الجزم والاستبطان لمعرفة ما يريدون فرديًا. والأقرب للحقيقة هو: ملاحظة أن الفردية كما هى معروفة فى الغرب تصاحبها مثل هذه المظاهر كالتأكيد صراحةً على ضمان الحريات والحقوق أو الأشكال المتطرفة للاغتراب لم تتمُ فى اليابان. وعلى المستوى السطحى الظاهر فإن هذا الالتزام لما هو اجتماعى يعبر عن نفسه من خلال تجانس الملبس اليابانى والامتثال للمعايير المقبولة بوجه عام للسلوك. وهذه المظاهر بدورها لها جذورها فى تشابه المعتقدات والقيم وعلوم الكون وخبرات الحياة العامة. ورعاية

هذه الخصوصيات، فى ذاتها، فى ضوء الشخصية قد اعترضت سبيلها عوامل اجتماعية أكثر أهمية مثل عضوية العائلة وعضوية العشائر. وقد كانت التقاليد وسيطًا بين الأدوار وتنظيم التفاعلات الاجتماعية. وكما رأينا فى حالة شعب اللو فإن حالة الشخصية يتم تعريفها بناءً على الأدوار الاجتماعية، وفى هذه الشبكة المجتمعية فإن الدخلاء يرون استغراقًا كليًا للفرد فى الجماعة. لأن الحدود بين الذات والمجتمع ليست مرسومة بشكل مميز كما هى الحال فى الغرب. وقد يكون من التسرع أن نستنتج من هذه الملاحظة أن وجهة نظر اليابانيين للمجتمع تعد محددًا كليًا أو أنها بالضرورة تشجع على «طغيان الأغلبية».

ومن الطرق الأخرى التى تؤكد على العلاقات الاجتماعية وتفصح عن نفسها بين اليابانيين شكل التحيات العالية الإتقان. وهناك قواعد للأولويات مفصلة ومفهومة للجميع. وهذه القواعد تمتد لكل المناطق الاجتماعية والشخصية والسياسية والأخلاقية والتأكيد على آداب المجتمع واللياقة يوجهه بما يمكن أن نطلق عليه (الوعى الجمعى). و«الوعى الجمعى» لا يزال يحتاج إلى تفسير. ومن وجهة النظر الفردية الراديكالية فإنه يتضمن باختصار شديد مقاومة الفردانية و«طغيان الأغلبية». وبالنسبة لليبراليين فإن الوعى الجمعى هو شىء بغيض أو لعنة، بسبب ارتفاع نغمة الانتظام والاتساق والتجانس. ومبدأ حرية الاجتماع والتواصل - كما لاحظنا - مسألة مهمة بالنسبة لوجهة النظر الليبرالية. وفى النظرة الليبرالية فإن العضوية فى الهيئات الرسمية والاجتماعية، والدولية يجب أن تكون ناتجة عن اختيار من جانب الفرد. والنتيجة سلسلة من العلاقات المختارة للأفراد مع الرغبات العامة أو المشتركة. ولما كانت العلاقات المختارة تدخل فى الطوعية، فإن الأفراد يحتفظون بحق تخليص أنفسهم من هذه الاختيارات بممارسة اختيارهم فى أى لحظة. ويصبح المجتمع بهذه الصورة مشروطًا بالكامل على الهدف المشترك أو مصالح هؤلاء المعنيين بها. وهى وجهة نظر فى المجتمع يجدها أتباع التوجه المجتمعى غير مرضية وغير مستقرة. لأنها كما تصر عليها النظريات المجتمعية لماكلنتير وتيلور، نقطة البداية لأى نقاش حول المجتمع وهو الفرد المجسد اجتماعيًا وأنطولوجيًا. وفى الرؤية الليبرالية على أية حال نرى أن الجماعات تشكلت عن ديناميات الوعى الشخصى وتكون قادرة على المقاومة المستمرة للتصعيد زلعقل الجماعقس بمعنى الوعى الجمعى.

إن مستوى المصلحة المشتركة أو الهدف بين اليابانيين، من ناحية أخرى تفوق المصالح المحدودة للمجموعات والكتل المختلطة، التى توجد فى التجمعات، ويشترك

اليابانيون فى الأساطير والفولكلور والأمثال والأغانى والمعتقدات والقيم ورؤية الكون وتجارب الحياة العامة. ومن هذا الاشتراك فى رؤية العالم أصبح من الواضح كيف أن مصالح الأفراد تتجدل فى شبكة مجتمعية كبيرة. إن الصحة والرضا الوظيفى. وصورة الذات كلها تتجدل مع مصالح أعضاء المجتمع الآخرين الذين لا حصر لهم، وعند هذه النقطة فإن نوزيك وتيلور يصل كل منهما إلى نتيجة مختلفة. فالأول يشك فى أن مثل هذا التداخل الواسع للمصالح سوف تقود بالضرورة إلى التسلطية والشمولية AUTHRITA RIANISM AND TOTALIARIANISM . وسوف يرى تيلو هذا بمثابة حشد كامل للمصالح فى المجتمع كأعلى ما يكون من الوعى الجمعى لذلك فهو تطور إيجابى.

ولما كانت حيواتهم تتقاطع فى نقاط كثيرة، فإن مشاعر خاصة تظهر بين أعضاء المجتمع كل منهم نحو الآخر. ومثل هذه المشاعر يصعب أن تجد فرصة للبقاء حية فى جماعات التجمع بسبب محدودية الوقت الذى يقضونه معًا، بينما الحال فى الجماعات الأكثر تنظيمًا فإن ضيق مدى المصالح المشتركة يحظر مثل هذه العلاقات الخاصة. ولما كانوا قد تربوا معًا فى العائلة والعشيرة والتقاليد المحلية والمؤسسات، فإن اليابانيين لديهم حصيلة عريضة من الخبرات المشتركة والتاريخ المشترك، والأهم من ذلك هو المصير المشترك الذى يعزز الضمير الجمعى للجماعة التى يتشارك أعضاؤها بقوة التقاليد والمصالح المتداخلة والمشاركة فى نجاح وفشل كل منهم للآخر. والمصير المشترك أقوى بكثير من مجرد المصالح المتداخلة وباستخدام المناظرة بفكرة الفريق الرياضى فإن النجاح أو الهزيمة يسهم فى تحمل عواقبهما الفريق والأفراد.

ومن هذا المنطلق يمكن للمرء أن يفكر فى أهمية ممارسة تحمل الخزى أو الكبرياء بين اليابانيين. وكذلك ممارسة ما يسمى إنقاذ ماء الوجه .SAVING FACE والأفراد قد يكونون فخورين ويمكن أيضًا أن يكونوا فى حالة خزى من أسلافهم أو عائلاتهم أو عشائرهم. إن العمل غير اللائق الذى يقوم به عضو بعيد فى العشيرة يمكن أن يثير الخزى أو الارتباك لدى عضو زميل يسمع عنه. إن المدير التنفيذى لشركة ما. والذى يستقيل لأن الشركة لا تحقق أرباحًا مالية إنما يعبر عن الخزى لأنه فشل أمام الأعضاء المعتمدين عليه فى المجتمع، وهذا هو جوهر الضمير الجمعى. ويناقش جويل فيبنرج نفس هذه المسألة الخاصة بالضمير الجمعى، لكنه يسميها التضامن "Solidarity" . وهذه هى النتيجة عندما يكون ضمير الملكية الدال على الجمع «ملكنا Our» يأتى بشكل طبيعى أكثر على اللسان أكثر من ضمير الملكية «ملكى mine»[٢٢] وسوف أذهب أبعد

من فيبنرج وأقول: إن درجة الوعى أو الضمير الجمعى تزيد فى النسبة كلما قلت الفرصة للخروج من الجماعة. وبفهمها بهذا المعنى فإن اليابانيين لديهم ضمير جمعى شامل. والوعى الجمعى هو عنصر أساسى للمجتمع الصالح. وكمثال على الوعى الجمعى بين اليابانيين فإن الجزء المكمل لتقديم الشخص لنفسه لأى معارف جدد. الإشارة إلى الجماعة التى يكون عضوًا فيها مع بعض الربط بالآخرين. وناكانا يسمِّى هذا بالإطار، والذى يقصد به المحليات والمؤسسات والعلاقات التى تربط الأفراد بالمجموعة. فمثلاً السؤال «من أنت؟» نادرًا ما تكون إجابته ببساطة «اسمى كنجى سومى». إن كنجى من الأرجح أنها تستدعى الإطار من خلال الإجابة بالإضافة إلى الاسم «أنا أنتمى إلى نيسان» بالمثل فإن الساموراى الذى يصرخ قائلاً أنا واداً شوجيرو يوشيشجى، عمرى ١٧ عامًا، حفيد ميورا تياسوكى يوشياكى الذى لم يبعد عن منزل الإمارة، الجيل الحادى عشر من الأمير تاكاموشى المنحدر من نسل الإمبراطور كاممو. إنما هو يستدعى مستويات من الأطر(٢٣).

إن العائلة والجيرة أو الحى والعشيرة ومكان العمل كل هذه الأشياء فى اليابان إنما هى الأطر التى تستدَعى، وهى مقياس التجانس والتماسك الذى يجعل العزلة الاجتماعية أخطر إعاقة للفرد. والوعى الجمعى فى المستوى الأول له جذوره فى العائلة باعتباره وحدة سائدة فى المنظومة الاجتماعية، ونظام العائلة يُفهم بالامتداد الكافى ليشمل الأسلاف. وترتبط بهذه النظرة للعائلة ممارسات عبادة الأسلاف زيارة أضرحة العائلة وبالامتداد للخارج، ولكن بناء على العائلة باعتبارها وحدة سائدة فى المجتمع، فإن المسألة تقودنا إلى نوع من الوعى بالعشيرة أو الجماعة. فى اليابان القديمة كان الوعى يأتى من عشائر حقيقية، حيث كانت المجتمعات الزراعية الريفية فى الواقع أعضاءً مشاركين فى العشائر. إلا أنه من المهم أن نذكر أن الوعى الجمعى عايش انهيار نظام العشائر. وقد لوحظ من جانب كثير من المعلقين، أن انتشار التوجه الجمعى أنه حتى مثل هذه العلاقات التى تقوم بين الحكام والإقطاعيين وأصحاب الأراضى والعمال فى المصانع تعتمد على علاقات عائلية مماثلة(٢٤). ويذهب تاكانى أبعد من ذلك بإعلانه أنها هى الإطار الرئيسى. «يبدو حينئذ أنه كان هناك مبدأ تنظيمى أشبه بعلاقة الطفل بالوالدين يشكل الإطار الأساسى للتنظيمات اليابانية، وهذا المبدأ تجده فى كل نوع من المؤسسات الموجودة باليابان(٢٥). بهذه الطريقة تصطف algin الجامعات الرئيسية والكبيرة مع الكليات الصغيرة، المصنع الكبير والمؤسسات الصناعية الضخمة حيث تربط نفسها بالعديد من الآخرين الذين يعملون فى نفس

النشاط من العمل. والالتزام بما هو اجتماعى نجده فى المجال الأخلاقى أيضًا. والميل نحو العلاقات الاجتماعية يتجاوز الفرد من حيث الأهمية. ومن النقاش السابق حول العائلة والعشيرة فإن الوعى بالفرد باعتباره كيانا مستقلا يكون موجودًا فقط على ضوء الطيف الأوسع للوعى بالعشيرة. بمعنى آخر، أنه برغم أن الفرد تظل له هذه الأهمية، فهى أهمية ترجع إلى الطبقة الاجتماعية ولدوره، ولذلك يتم تقليله عند مقارنة وضع الفرد فى مقابل ما هو اجتماعى. بهذه الطريقة فإن ما يمكن أن يسمى الخلق الاجتماعى يظهر للوجود. والصالح والشرير بدلاً من تحديدهما من جانب الفرد العاقل باستخدام العقل المجرد، كما اقترح كانت Kant، فهما يفهمان أكثر فى ضوء نتائجهما على الجماعة. وتصبح أعلى فضيلة التضحية بالنفس من أجل الآخرين (من أجل الأمير، والوالدين، والعائلة العشيرة أو المجتمع الذى يعيش فيه بشكل كبير). والمرء يفكر هنا فى صورة المدير وهى ينحنى طواعية نتيجة للأداء التنظيمى الفقير أو فى حالات التطرف وجنود الكاميكاز وممارسة الهاراكيرى.

إن إحساس اليابانيين بالمجتمع يثير ملاحظتين، الأولى متعلقة بانتشار نموذج العائلة. ويظل المجتمع اليابانى أحد المجتمعات الذى يمتلك حالة تجانس نسبى. والمجموعة الإثنية فى نفس الوقت تعد هى الأمة. ومجموعات إثنية أخرى قليلة فى العالم تتضاعف لتشكل الدول القومية وتتوازى مع نفس الدرجة العالية من التلاحم والانسجام والإجماع. والحقيقة أن المرء يجد فى اليابان الوعى الجمعى فى أقصى شموله لمجتمع إثنى حقيقى. وقد ذكرنا من قبل أن المجتمع ككل فى اليابان يأخذ شكل العائلة.

والملحوظة الثانية التى تأخذها عن اليابان هى: كونها نموذج لحالة مجتمع منظم على أساس جمعى وتحول إلى مجتمع صناعى حديث. واليابانيون مجتمع إثنى تسيّره عملية التحضر والتصنيع. وقد تطور المجتمع اليابانى من مجتمعات صغيرة زراعية محلية. كما أن التصنيع فى اليابان لم يعقبه نوع من الفوضى واللا معيارية اللتين عايشتهما مجتمعات أخرى منظمة على أساس جمعى عند تحولهم إلى التصنيع والتحضر. وأصبحت اليابان مميزة وملحوظة بهذه القدرة على العمل بفاعلية وبطريقة حديثة، وبدون أن تتخلى عن الاتجاهات الأنطولوجية التى تتمسك بها بعمق تجاه المجتمع والعلاقات والفرد.

ومثال اليابان يعتبر مثالاً تثقيفيًا لعدة أسباب فهى: مثال لمجتمع غير ليبرالى ومنظم على أساس جمعى، وهو مجتمع كبير كما أنه اقتصاد رأسمالى من الدرجة الأولى، وهذا

بعد فى الجدل بين وجهة النظر الليبرالية والمجتمعية غير مفهوم إلى حد ما إذا ما عاد المرء إلى الإطار المعتاد للنقاش والجدل. وهناك هؤلاء الذين قد يزعمون أن اليابان تمثل حالة معزولة لا يمكن تعميمها. واليابان لها تاريخها الذى عاشت فيه فى عزلة عن بقية العالم، لذلك فإنه حتى عندما استعار المجتمع من الصين والأمم الأخرى كان بإمكانه التمسك بالتنظيمات الاجتماعية التقليدية حتى عندما برعوا فى عمليات التحضر والتصنيع. وعلى أية حال، أصبحت اليابان موجودة على المسرح العالمى منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ومنذ ذلك الوقت وهى تمزج القيم الجمعية بالاقتصادى الصناعى الحديث. لم يثبت أن الاثنين فى حالة عدم انسجام، بمعنى أن المرأة أو الرجل اليابانى الحديث وهما يحافظان على الروابط الجمعية مع الجماعة. ومع ذلك تعمل هذه الجماعة بفاعلية فى اقتصاد صناعى حديث. ولقد بنى المجتمع الذى يعد ناجحًا اقتصادياً على نحو هائل. بنى على أساس بناء اجتماعى تقليدى ذى تدرج هرمى مركز على الأدوار. إن الروابط الوثيقة لليابانيين وانسجامهم معًا أثبتا قابليتهم للعمل الجماعى أكثر من الفردية الليبرالية والتى بطبيعتها ذات هدف قصير الأجل ومناوئ. وفى السنوات الحديثة باستثناء عامى ١٩٩٩، ١٩٩٨ عندما قارب الاقتصاد اليابانى من الانهيار كان اليابانيون رأسماليين أفضل من الأمريكيين والأوربيين. ومع مخافة أن يؤخذ إشراف الاقتصاد اليابانى على الانهيار دليلا على عدم الانسجام والتوافق بين النزعة المجتمعية والتصنيع. يحتاج المرء فقط للنظر إلى الأمثلة المعاكسة التى يمدنا بها قرب الانهيار الحديث لاقتصادات المكسيك والبرازيل اللتين ليستا مجتمعات جمعية. وهذه الأمثلة المختلفة تبين أنه لا توجد صلة مباشرة بين المشاكل الاقتصادية والليبرالية أو النزعة المجتمعية. وهنا يمكننا أن نستخلص دروسًا خاصة بالقرية الكونية. ومع حالة الربط البينية فى العالم هناك تنافسات كونية غير منتظمة، التى ما عادت تُستقبل بحفاوة على أنها الأفضل أو حتى على أنها البديل الوحيد فى عالم فى طريقه لأن يكون شيئًا واحدًا. ونتيجة للعولمة فإننا نجد مضاربات بورصة نيويورك وأسعار أسهمها تؤثر فى أسعار الأسهم فى بورصة هونج كونج، وطوكيو وبقية العالم. إن مضاربات السوق والمنافسات تعتمد على المصالح الشخصية والأهداف قصيرة الأجل ولها نتائج متوقعة، وأن الشركات الضخمة الكونية تجوب العالم بحثًا عن العمالة الرخيصة. وحتى تجذب الاستثمارات، فإن المجتمعات المحلية حول العالم عليها أن تقدم امتيازات خاصة بقواعد البيئة ولوائح العمل والقواعد الاجتماعية، ومع المتوقع أن مثل هذه الاستثمارات قد يعقبها انهيار الظروف البيئية والاجتماعية. إن العولمة

الاقتصادية على أساس نموذج المصلحة الذاتية عند آدم سميث قد أصبحت مرفوضة لهذه الأسباب. وعلى المرء أن يفكر فى ماكيلا دوراى المكسيك (مصانع الحدود) والمعامل الاستقلالية لصناعة الملابس فى نيويورك، وهى مؤسسات صناعية تستخدم العمال بأجور منخفضة وأحوال غير صحية. وسلع ديزنى المصنوعة فى الصين. إن العولمة الاقتصادية بهذا النموذج نتج عنها من بين أشياء أخرى استغلال الملونين وخاصةً النساء والأطفال. إن الكتلة الأكبر من العاملين فى معامل نيويورك sweat shops، أخذوا من هذه القطاعات من السكان. إن الرأسمالية الجمعية لليابان قد تخدم فى إظهار أن رؤيتنا للقرية الكونية لا تحتاج إلى أن تكون مقيدة بالإطار القديم للنزعة الفردية عند آدم سميث وجون لوك. وعلى النطاق الكونى إذا ما فكر المرء فى البلدان المختلفة باعتبارهم أفرادا وفى الكل باعتبارهم فريقا، لن يكون من الصعب أن ترى أن «الفردية» تقود إلى الدولانية statism أى تركز السلطة فى يد الدولة وإلى عواقب اقتصادية وخيمة. ومحاولات فرض نموذج العمل فى فريق على أساس نموذج مصمم لقطعة لا يمكن أن يكون ناجحًا مثل تأسيس العمل الجماعى على نموذج مصمم يأخذ الجمعية مرجعية. ومن خلال الأدلة والبراهين فى العصر الحديث بأن الرأسمالية الجمعية لليابان قد تبدو المدخل الأفضل كثيرًا فى السوق الكونى.

أفكار جديدة حول المجتمع

هذه الملاحظات السابقة حول اليابان إنما هى خطوات جانبية للمسألة برمتها حول ما إذا كانت الرأسمالية يمكن أن تكون مفضلة عن الاشتراكية، أو أن هناك ترتيبات اجتماعية واقتصادية أخرى أفضل من الاثنتين. والنقطة هنا هى أن المدافعين عن الرأسمالية الفردية قد قدموها دائمًا على أنها النظام الاقتصادى المتفوق على كل البدائل. إن انهيار حائط برلين، وفشل النماذج غير الليبرالية فى شرق أوربا، وتفكك الاتحاد السوفيتى كلها أمور صعبت على المدافعين عن التوجه المجتمعى أكثر الزعم بأنه من الممكن بناء مجتمع صناعى كبير عبر الخطوط الجمعية. ومع ليبراليين يقودهم راؤول ونوزيك فالقول بأن نموذجهم يتفوق على أى بديل آخر يمكن تحقيقه. وما يفهم ضمنيًا أن البلدان الجديدة فى شرق أوربا والاتحاد السوفيتى السابق تبحث عن نماذج جديدة كان واضحًا. والنموذج اليابانى يجعل الأمر أقل وضوحًا بأن البدائل الموجودة فقط هى الرأسمالية أو الاشتراكية.

إن فكرة أن الزمن قد تغير ليست بالجديدة طبعًا. إن علامات تأثير التكنولوجيات واضحة فى كل مكان وهى تخطو فوق الحياة. مجتمعات تقذف بعيدًا. وتنقل بتزايد جغرافيًا. وإفتقار إلى الالتزام فى العلاقات الشخصية. وإضعاف وتفكك الروابط الأسرية وتزايد هجر التدرج الهرمى المركزى فى مجالات الاقتصاد والسياسية والحياة الأسرية. وعملت تكنولوجيا الاتصالات على تمكين المستخدم الفرد للتكنولوجيا من التحكم فى التغير وتشكيله. وأحد أجزاء التغير انهيار المجتمع الذى لاحظه روبرت. ن. بيلا وزملاؤه فى كتابه المعنون. عادات القلب: الفردية والالتزام فى الحياة الأمريكية(٢٦).

وملاحظاتهم تقود إلى رؤية أن فى الحياة الأمريكية يكون التأكيد فى المقام الأول على الاعتماد على النفس، وقد نتجت عنها مواطنة ممزقة. إن «عادات القلب» Habits of the heart دعوة إلى التحول الثقافى. وهو وصف إذا ما تم اتباعه فسوف ينقل أمريكا نحو تحقيق الخير العام ويبتعد بها عن البحث عن مجرد المصلحة الخاصة. والسؤال المهم هو: ما الذى يشكل الخير العام أو المصلحة العامة إذا ما كانت فكرة المجتمع نفسها أصبحت مرنة بشكل متزايد. وهناك نموذج واحد من المجتمع يعتمد على مدخل النظر إلى الخلف، والنظر إلى المجتمع بطريق يستفيد فيه من الأحداث الماضية. ويناقش عادات القلب مجتمعات الذاكرة COMMUNITIES OF MEMORY(٢٧) هذه بكونها مشكلة من ماضيها ومدعومة بشكل أوّلى من خلال إعادة حكاية الروايات التى تتكون منها. عندما تحقن مثل هذا المجتمع بالرؤى الخاصة بالمستقبل من خلال سرد قصته فإنه يستحضر المجتمع الأملس. ويمكن استحضار المجتمع باعتباره مفهومًا وصفياً فمثلاً عندما يثير المصطلح الاهتمام بمجتمعات المصلحة مثل جماعات النقاش (المنتديات) التى تستخدم الكمبيوتر وسيطا، التى تتفاعل معًا باعتبارها نوعًا من الترفيه أو لأهداف دينية أو أى أهداف اجتماعية أخرى. ومن الواضح أنه فى كل مرة يستحضر فيها بـ «الصالح العام» أو «المجتمع» يجب أن تكون أيضًا مناسبة لاختبار ما إذا كان النموذج المعروض جديرًا بالاحتفاء به أم أن النموذج يعد إقصاء.

وإذا ما كان المعنى الذى تم استحضاره للمجتمع يعود إلى ماض لم يتم تقاسمه بشكل عريض، فإن النموذج المعروض سوف يعوق كل فكرة عن المجتمع تعمل على ترقية ودعم التنوع.

المجتمعات التى تعتمد على الكمبيوتر باعتباره وسيطًا هى بدرجات مختلفة مجتمعات للذاكرة والأمل والاهتمام أو المصلحة فى نفس الوقت. والملمح المهم أنها تجبرنا على إعادة التفكير فى مسألة ما الذى يفصل المجتمع الحقيقى عن المجتمع الخيالى. لقد أثارت تقنيات الكمبيوتر أسئلة جديدة حول «حقيقة أو واقعية» «مجتمع» من البشر منغمسين فى نشاط مشترك (أو سلسلة من الأنشطة) فى الفضاء الإلكترونى (الذى لا يعتبر مكانًا واقعياً). هل مجتمعات الفضاء الإلكترونى حقيقة أم مجرد أنها مرئية لأنهم لا يفتقرون فقط إلى الواقع الطبيعى مثل المكان والناس. ولكنها أيضًا تعمل على أساس اللا تزامن؟ إن الأفكار الكلاسيكية الليبرالية والمجتمعية التى ناقشناها من قبل لا تساعد فى الإجابة عن هذا السؤال، ويبدو فقط أنها تؤدى إلى ثنائية زائفة. إن راؤول ونوزيك من خلال زعمهما حول أولوية الحرية وحقوق الأفراد على أى مصلحة مشتركة يتركان مساحة على نحو أوّلى للمجتمعات القائمة على المصلحة. وعلى عكس هذه المجتمعات التى يتحد فيها الأفراد الذين لهم مصالح تم تحديدها مسبقًا يتحدون معًا للذهاب أبعد من هذه المصالح. فإن واحداً من أتباع التوجه المجتمعى مثل ماكلينتر يبدأون من فكرة حقيقية عن المصالح المشتركة. إن المواقف المختلفة - الليبرالية والمجتمعية - تعرض اختيارنا على أنه يكون بين أفراد ليس لديهم شعور عام مشترك أو فى مجتمع تم تنظيمه حول فكرة واحدة جوهرية عن الصالح العام. ومجتمعات الكمبيوتر تثير فينا الرغبة فى الذهاب إلى ما وراء القطبية، وتقدم لنا طريقة لإعادة صياغة التصورات الليبرالية والمجتمعية من خلال البناء على استبصاراتهم. إن أعداد الجماعات التى تستخدم الكمبيوتر تتضاعف كل عام، وهذا الاتجاه لا يشجع على تصور المجتمع باعتباره مجموعات منظمة حول فكرة واحدة حقيقية. إن تنوع النوع الاجتماعى والطبقة والجنس أو الإثنية والتوجه الجنسى فى الفضاء الإلكترونى يستدعى صورة المجتمع (مع مجتمعات فرعية متزايدة العدد بشكل دائم) الذى يتماسك معًا ليس من خلال الصالح العام ولكن برباط مشترك. فى هذا المجتمع الذى ليس له شكل محدد «فإن فقدان المجتمع» يأخذ معنى فقدان رؤية للرابطة المشتركة التى تربط معًا المجتمع الكونى.

وهناك قليل من الشك فى أن المجتمعات التقليدية والتى نألفها أكثر تستحق الإنقاذ. وبشكل متزايد هناك دعاوى لتجديد التزاماتنا للروابط الدينية. والراهبات. والأخوة. والمجتمعات حسنة السمعة والمنظمات المهنية والدولية وحتى الدولة القومية. والذى أصبح واضحًا أيضًا بشكل متزايد. أن أى التزام يعاد تجديده يجب أن يعتمد على

أفكار جديدة حول العضوية في المجتمع. وفى العصور الحديثة نجد المجتمعات التقليدية قد اضطرت إلى التكيف مع العضوية التى تحسب حساب الهويات المتعددة. رغم أن العضوية في هذه المجتمعات استمرت تفهم على أنها تنبع من مبدأ حرية الارتباط والاتصال. ويتزايد فهم المجتمعات على أن تكون منظمة جيداً وذات قيمة إلى الحد الذى يجعلها تتكامل إثنيًا ودينيًا وجنسيًا وتتنوع جغرافيًا. وعلى العكس من ذلك نجد المجتمعات التى تعرض مظاهر الأصولية وخاصة ذات أبنية لصنع القرار قوية ومركزية تنقصها إمكانية التنوع في العضوية وتكون أقل قيمة. والتحدى فى العصر الحديث هو أن تقدم نظريات بديلة عن المجتمع الذى يظل حساسًا بالنسبة للاختلافات التى تحدث من داخل المجتمعات. ولقد قدم الاتصال عن طريق الكمبيوتر الأساس لهذه البدائل من النظريات. والمجتمعات التى تصنعها أجهزة الكمبيوتر باعتبارها وسيطًا بصفة خاصة مجتمعات تنويرية. لأنها تدعو للشك فى فرضيات المجتمع التى بنيت على مبدأ حرية الارتباط والاتصال. وهذا هو المعنى الذى فيه العضوية فى أحد أشكال المجتمعات التى تتخذ الكمبيوتر وسيطا أو آخر ليست مسألة اختيار فى بداية القرن الواحد والعشرين. ربما يكون هناك فى الواقع أشخاص قد قاموا بترتيب حياتهم بأن يكونوا أحرار تمامًا من أى تفاعل مع الكمبيوتر. ولكن النقطة هى أن مثل هذا الترتيب يأتى بدفع ثمن غالٍ، لذلك فإنه لن يكون اختيارًا قابلا للتطبيق. وفى عالم يكون فيه معظم التعاملات اليومية بواسطة الكمبيوتر لا يستطيع أى فرد أو بلد أن يعمل وبكفاية تجنب هذا الطريق السريع من المعلومات(٢٨). والأبعد من ذلك أن الأفراد والدول فى اتصالات الفضاء الإلكترونى يجب أن تواجه مسألة التنوع وعضوية المجتمع. ومثل هذه الاتصالات عبر الفضاء الإلكترونى تحدث فى بيئات افتراضية، وهى بدورها تستدعى السؤال عن الصلة بين المجتمع والمكان؟ وهذه الاتصالات تغير أيضًا حالة الفرد كمؤلف للأفعال فى مجتمعه ومن ثم فإن السؤال التالى يتعلق بالعلاقات بالسلطة فى المجتمع. والاتصالات الإلكترونية تدعم إمكانات فهم أى نوع من المجتمع يظهر فى الفضاء الإلكترونى، وأيضًا كيف أن الدروس التى تعلمناها من اتصالات الفضاء الإلكترونى قد تقوى المجتمعات التقليدية.

إن مجتمعات اللو واليابانيين تعد أمثلة على المجتمعات التقليدية التى أعتقد أنها ستظل جديرة بالوجود والحفاظ عليها. وبينما هناك الكثير مما يجب أن توصى به هذه الأشكال من المجتمع، إلا أنهم برغم ذلك يحملون داخلهم ملامح بأن يتشجع السفر عبر العالم على نحو منسق، وقد تحتوى المجتمعات التقليدية على إطارات تجعل من

الممكن أن تحتمل النقد الذاتى، ولكن لا أحد منها يسمح ببلورة هذا النقد الذاتى إلى الحد الذى يجعل هناك تفاعلا إلكترونياً. وهناك طرق محددة لتكون فرداً «صالحًا» أو جيدًا من اللو أو اليابانيين، بينما فى نفس الوقت تكون مواطنًا صالحًا فى عوالم متعددة أخرى (حقيقية أو افتراضية) ومجتمعات الكمبيوتر وسعت مدى المعنى المعروف «العضوية الجيدة». والأكثر من ذلك أن الخبرات المتغيرة للزمان والمكان فى البيئات الافتراضية (على الفضاء الإلكترونى) غيرت حالة الفرد باعتباره عنصرًا وفاعلا أخلاقياً. والفضاء الإلكترونى يغير أفكارنا حول المجتمع. واتصالات الكمبيوتر تدعوا إلى السؤال حول قضايا المعنى والمصداقية، وتحتفظ باحتمالات كبيرة تعمل على تقدم فهمنا لفكرة المجتمع. والمحتمل هو حدوث الأمرين تقوية مجتمعاتنا التقليدية من الذاكرة وتكاثر مجتمعات المصلحة والأمل.

هوامش الفصل السادس عشر

١ - روبرت نوزيك: الفوضى السياسية، الدولة واليوتوبيا (المدينة الفاضلة).
Anarchy, State and Utopia (New York: Basic Books, 1974).

٢ - يقدم جون راؤلز مناقشة فلسفية معاصرة أكثر تأثيرًا لليبرالية فى نظرية العدل، والليبرالية السياسية.
A Theory of Justice (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971) Political Liberalism (Columbia University Press, 1996).

٣ - أحد هذه الموضوعات بصفة خاصة واضحة فى «أزمة الشرعية» ترجمها توماس مكارثى.
Legitimation Crisis trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1975), pp. 104.

ونظرية الفعل الاتصالى مجلد ١ - العقل والعقلانية فى المجتمع. ترجمة توماس مكارثى.
The Theory of Communicative Action, Vol. I Reason and the Rationalization McCarthy (Boston: Beacon Press, pf Society, trans. Thomas 1981), p. 89.

٤ - دونالد دوركين. أخذ الحقوق بشكل جاد.
Taking Rights Seriously (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978).

٥ - لمناقشة تفصيلية لمختلف جوانب التراث الليبرالى وجدت المصادر التالية وهى بليغة ويمكن الوصول لها بسهولة. دافيد جونستون ذ فكرة النظرية الليبرالية، نقد وإعادة بناء.
The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction (Princeton: Princeton University Press, 1990).

تشارلز. دبليو. أندرسون الليبرالية البراجماتية.
Pragmatic Liberalism (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

ريتشارد. ي. فلاشمان الليبرالية العنيدة والتطوعية والفردانية فى النظرية السياسية وممارساتها.
Willful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

وهناك انتقاد حاد لليبرالية يعرضه علينا بول دولوف فقر الليبرالية.
The Poverty of Liberalism (Boston: Beacon Press, 1968).

٦ - الأمة. The Nation, July 18, 1994

٧ - السادير ماكلنتير. ما بعد الفضيلة - الطبعة الثانية.
After Virtue, 2nd edn. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

٨ - تشارلز تيلور. مصادر الذات: صناعة الهوية الحديثة:
Sources of the Self The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989).

٩ - سيلا بن حبيب - تحديد وضع الذات: النوع الاجتماعى، المجتمع وما بعد الحداثة فى الأخلاق المعاصرة.
Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (New York: Routledge, 1992).

10 - Ibid., p. 3.
11 - Ibid., p. 81.

١٢ - ماريا لوجنوس: المزاح والسفر عبر العالم والوعى بالحب. هيباشيا. ح (صيف ١٩٨٧).
"Playfulness, World - Traveling, and Loving Perception", Hypatia 2 (Summer 1987).

١٣ - فيرجينيا هيلد: الأمومة فى مقابل التعاقد. "Mothering versus Contract".

وجين. جى مانسبريرج - ما بعد المصلحة الذاتية.
Beyond Self Interest (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

١٤ - أنا شاكر للارى باى (جامعة واشنطن ذ سان لويس) لأنه أشار علىّ بأن كونى زلوس قد يبدو مختلفًا تمامًا عن كونى أسود. وبينما لا يستطيع المرء أن يتوقف على أن يكون أسود، يمكن لعضو مجتمع اللو أن يصبح عضوًا فى قبيلة أخرى أو المجتمع القومى الأكبر. أو حتى يمكن أن يتصرف هو أو هى كأنه لا علاقة له بالقبيلة. إذا ما مارست هذا الاختيار. فإن الآخرين سوف يعاملون الشخص كما لو كان هو أو هى لم يكن عضوًا فى مجتمع اللو. وربما يعترض البعض بأن المرء يستطيع القفز خارج هذه العلاقة، وبذلك ستكون هناك إشكالية فى توصيفهم بأنهم فعلاً غير تطوعيين. والاعتراض هو أن المرء يستطيع أن ينتقل باعتباره عضوًا إلى قبيلة أخرى أو حتى إلى المجتمع القومى الأكبر. وجزء أبعد فى الاعتراض هو كونك «لو» يختلف عن كونك «أسود» لأن المرء لا يستطيع أن يتوقف عن كونه أسود. وربما يتصرف المرء كما لو أنه لا علاقة له بالمجموعة، ومن ثم تتم معاملته من جانب الآخرين كما لو أنه توقف عن الانتماء للمجموعة. ولا أتفق مع الاعتراض بسبب نفس الافتقار إلى التطوعية التى تميز كونك أسود وكونك لو. حقيقى أن «اللو» يمكن أن ينتقل باعتباره عضوًا فى قبيلة أخرى إلا أن هذا يحمل نفس المعنى الذى يجعل الشخص الأسود قد يتحول كأبيض. فى كلتا الحالتين يكون التحول ناجحًا فقط لأن هناك عنصر الخداع أو الافتقار إلى المعلومات. هناك شىء ما حول تحول الفرد غير المعروف إلى المجتمع الأوسع. بهذا المعنى فإن هؤلاء ليسوا أمثلة صادقة للحالة التى يكون فيها الفرد معلنًا بشكل طوعى لهوية على أخرى. والاختبار الحقيقى سوف يكون موقفًا يكون فيه الكشف الكامل لنيّات الفرد مقصودًا. ومداخلتى هنا هى أن مثل هذا الإعلان لن يكون كافيًا لأن يجعل المرء يتوقف عن كونه «لو» أو «أسود».

١٥ - ولخليفة حول المسائل المذكورة، انظر ديفيد وليام كوهين و ى. س. إتينيو أوديميا،
Siaya: the Historical Anthropology of An African Landscape (Nairobi: Heinemann Kenya, 1983), pp. 133 – 9.

وشين إيجان، س. م. أرتينو.
Kenya's Unique Burial Saga (Nairobi: Nation Newspapers, 1987).

لقد تناول محامى عشيرة أوتينو الجانب الآخر من القضية على أساس أن القضية هنا أن المرأة من الكيكويو التى تزوجت رجلاً من اللو خرجت من مجموعتها الإثنية بغير رجعة وقد أصبحت «لو» ومن ثم فإنها محكومة بعادات وتقاليد اللو. ومن بين هذه العادات ممارسة الخط الأبوى

والمفترض أن الظروف لا تضع الرجل خارج سيطرة العشيرة والتقاليد. والمسلمة الأخيرة لا تنطبق على النساء بسبب «طبيعة هجرتهم» لذلك تتركهن أحرارًا فى تغيير صلاتهن الإثنية عندما يتزوجن. وهناك بوضوح عدد من المسائل التى تتداخل وتتضافر هنا وليس أقلها مسألة الحقوق المختلفة التى يسير فيها الرجال والنساء بهذه التقاليد. غير أن السؤال الحرج هو ما إذا كان الرجل مقيدًا بشكل طوعى بالتقاليد فإن حكم المحكمة والمحلفين كان واضحًا.

وفى ختام المحاكمة وبعد خمسة شهور فإن المحكمة العليا فى كينيا صدقت على موقف العشيرة، وبأن أفعالاً مثل ما فعله س. م. أوتينيو والتى كانت قد أعلنت رسميًا بأنها تمت لم تمنع الرجل من تطبيق القانون التقليدى للو.

١٦ - إيفيانى. أ. مينكيتى: الشخص والمجتمع فى الفكر الأفريقى التقليدى.

Traditional Person & Community in African Thought.

African Philosophy: An Introduction. (Lanham, Mass: University Press of America, 1984), pp. 171 - 81.

ولريتشارد. أ. رايت: مقدمة الفلسفة الأفريقية.

(Lanhau, Mass: University Press of America, 1984, pp. 171- 81)

17 - Ibid., p. 80.

١٨ - جوليوس تيريرى. أوجاما: مقالات فى الاشتراكية.

Ujamaa: Essays in Socialism New York: Oxford University Press. 1968).

١٩ - انظر: كينيث بانيس: نقاش مفصل عن هذه المناطق من النزاع الليبرالى والجمعى فى كتاب النزاع الليبرالى المجتمعى والأخلاق التواصلية.

"The Liberal/ Communitarian Controversy. And Communicative Ethics".

العالمية والمجتمعية: جدل معاصر فى الأخلاق.

Universalism Vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics (Cambridge, Mass: MIT Press, 1990), pp. 61 - 81.

انظر أيضًا آلان. ي. يوناثان: النقد المجتمعى لليبرالية.

"Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", Ethics 99 (July 1989): 852- 82.

٢٠ - جيمى ناكامورا: طرق التفكير لدى الشعوب الشرقية - الهند والصين والتبت واليابان. فيليب. ى. دينير: جامعى هاواى،

Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet. Japan. ed. Philip E. Wiener (University of Hawaii Press, 1964).

٢١ - تشى ناكانى: المجتمع اليابانى (مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٧٠)

Japanese Society (Berkeley: University of California Press, 1970).

٢٢ - جويل فينبرج: العمل وما يستحقه، مقالات فى نظرية المسئولية، مطبعة جامعة برينستون.

Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility Princeton Uniersity Press. 1970), (Princeton: p. 236).

٢٣ – مقتبسة من جيمبى سيسوكى: سجل ظهور وسقوط وعشائر الميناموتو والتيارا (٨٥٧ – ١١٨٥)
وهاشم ناكامورا

Ways Peoples, p. 418. 24 Ibid., p. 425. 2 of Thniking of Eastern.
24 - Ibid.. p. 425.

٢٥ – تشس ناكانى: المجتمع اليابانى. Japanese Society, p. 96.

٢٦ – روبرت بيلا: عادات القلب الفردانية والالتزام فى الحياة الأمريكية. جامعة كاليفورنيا.
Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life (Berkeley: University of California Press, 1985).
27 - Ibid., pp. 152 - 5.

٢٨ – لمناقشة تفصيلية حول طرق مجتمعات الفضاء الإلكترونى التى يمكن اعتبارها نماذج للمجتمعات التقليدية انظر:
Samuel, o, Imbo, "Cyberspace: An Effective Virtual Model for Communities".

فى كتاب باولا سميثكا وأليسون بايلى، «المجتمع والتنوع والاختلاف: مضامين لصالح السلام»
Community, Diversity, and Difference: Implications for Peace, (Netherlands: Rodopi, 2001).

الفصل السابع عشر
الجامعة باعتبارها عالمًا من المجتمعات

مارى هوكسورث

إن طقوس بدء الدراسة فى كثير من الجامعات تُستهل بالترحيب بهؤلاء المقبلين على حياة عملية أكاديمية وتربطهم «بمجتمع قديم ومشرّف من الباحثين». إن فكرة المجتمع التى يتم الاستشهاد بها هنا فى هذا الدمج المرحب به فى خطوط الممارسات التعليمية فى العصور القديمة والعصور الوسطى مفعم بتصور مشترك للحقيقة والميتافيزيقا المشتركة والالتزام بالحياة العقلية التى كان مدى التنوع المسموح به قد أنشئ على نحو ضيق. ومع بزوغ القرن الحادى والعشرين أصبحت الجامعات تحمل القليل جدًا من التشابه مع سابقاتها فى العصور القديمة والوسطى. وهى موجودة باعتبارها تنظيمات معقدة. والتى يوجد بها النشاط البحثى وإدارة مبانى كلياته (بها الكليات المختلفة) إلى جانب التدرج الهرمى الإدارى الذى يميز البيروقراطيات الكبيرة. ومبادرات ريادة الأعمال وعروض التسويق. وقد أسقط نموذجية القطاع المندمج وعمل تقسيم نظم العمل إلى طبقات مماثل لتقسيم العمل داخل قطاع الخدمات. وهذا الفصل سوف يستنطق معنى المجتمع داخل هذه التنظيمات المهجنة. وسوف يفحص هذه الأنظمة للتدرج التى تضرب بجذورها فى العمر، والجنس، والعرق، والطبقة، والانتظام الذى يكمن فى قلب الجامعات المعاصرة، والمجموعات المؤلفة من القوة والمعرفة التى حدث لها تقدم لتجعل هذه الأنظمة الهرمية شرعية. وسوف نضع فى الاعتبار التحديات للنظام القائم داخل الجامعات وتصور أنواعًا جديدة من المجتمعات التى تظهر داخل سياق سياسات المعرفة.

شبح هيجيل

إن النموذج الكلاسيكى للأكاديمية، وكذلك نماذج جامعات العصور الوسطى يناسب تمامًا الفكرة الهجيلية لمجتمع يفترض أنه يشترك فى المُثل والأهداف. والمشروعات الجمعية. ومعيار واضح للنجاح[1]. والنموذج الكلاسيكى يصور الكلية والطلاب باعتبارهم مشروعًا مشتركا يربط الفرد مع المصلحة المدنية. وهو يسعى إلى رعاية التميز الفكرى والأخلاقى، وكان المنهج مصممًا بحيث يجعل الطلاب يبادرون بأساليب التحليل الذى تسوده الرغبة فى البحث ونوعيات من الشخصية مطلوبة لصالح مواطنين متعلمين، وداخل حدود المدينة - الدولة القديمة حيث كان التعليم مقصورًا على أبناء المواطنين من الأثرياء، ونجاح الأكاديمية يمكن قياسه من خلال جودة الحياة العامة.

وفى القرن الثانى عشر ظهر نموذجان مختلفان من الجامعات، أحدهما أخذ شكلا ارتبط نموذجيًا بالمدارس الإيطالية مثل بولونيا وساليرنو والتى أصبحت النموذج الأصلى للجامعات فى إيطاليا وإسبانيا والبرتغال. والذى صور الجامعة كما لو أنها أشبه بطائفة للطلاب الذين يستأجرون أساتذة ليدرسوا ما يرغب الطلبة فى تعلمه. والاهتمامات الفكرية المشتركة بين طلبة من نفس الطبقة ونفس الخلفية الأسرية على نحو ملحوظ هكذا، وهم الذين يصممون المنهج وأسلوب التدريس وروابط الزمالة. والنموذج الثانى يرتبط نموذجيًا بالجامعات فى باريس وأكسفورد وكمبريدج، والذى أقام الجامعة باعتبارها طائفة للأساتذة. الذين كانوا كلهم من رجال الكنيسة، الذين كان تأهلهم للتدريس يضرب بجذوره فى امتلاكهم لخبرات دينية فى سياق الجدل المكثف حول تعاليم المسيحية ومذاهبها وخبرتهم الدينية ترتبط على نحو وثيق بأصول الدين وإقامة مؤسسات سياسية. وكانت لغة التدريس والحوار المدرسى وكذلك ما تحتويه المناهج يفصح عن بصمة الإمبراطورية الرومانية المقدسة وكانت أهداف التعليم متصلة على نحو وثيق باحتياجات ومصالح النظم الدينية السائدة. ومثل هذه المؤسسات المبكرة مصممة لفتح العقول للبحث عن الحقيقة. والتى كانت عوالم مغلقة وتتم حراستها بعناية للحفاظ على التعاليم المذهبية.

والجامعات المعاصرة البحثية تحمل قليلا من الشبه للجامعات التى سبقتها فى العصور القديمة والوسطى. إن الفهم المشترك حول طبيعة وهدف التعليم قد حل محله تكاثر التخصصات الأكاديمية. وتزايد أقسام العمل من داخل وعبر النظم الأكاديمية والمجالات الفرعية ... وقد حلت محل الانسجام المذهبى الانشقاقات داخل الأقسام

المهتمة بالمناهج المناسبة فى البحث وموضوعاته المختلفة. ومع نهاية القرن العشرين كانت العبارة المستعارة العزلة المتعددة قد جذبت الانتباه نحو دينامية التعليم العالى وبدأ التخطيط لثقافتين حسب ما ذكرته سنو C. P. Snow عام ١٩٦٠(٢). ومع الأكاديمى المعاصر معزولاً فى المكتب والدراسة والعمل إلا أنه يشارك أفكاره أو أفكارها وباستعداد أكثر مع مجتمعات افتراضية على النت أكثر مما يفعل مع أصدقائه فى الحرم الجامعى. وما تبقى من الجامعة باعتبارها مجتمعًا مدرسياً سوف يظهر على أنه ليس أكثر من موقع جغرافى مشترك وداخله تتعايش عوالم محبطة ومتعارضة فى المناسبات.

ويلمح بيان سريع غير مرهق أو نمطى، إلى مدى التنوع داخل الجامعات المعاصرة، وأن هناك أشكالاً تنظيمية معقدة، وتسهيلات طبيعية، وتكاثرت الممارسات التعليمية. وقد تستضيف أقسام الفنون الجميلة أو فنون الأداء على سبيل المثال المتاحف والمعارض الفنية والاستديوهات ومعاهد الموسيقى. والمسارح وغرف ممارسة الأنشطة المختلفة، وكذلك تكنولوجيا إنتاج الأفلام وقد يتراوح نظام التدريس (التعليم) ما بين التدريس فى أعداد صغيرة بشكل خاص إلى المحاضرات العامة، وهناك عروض آراء عامة مثل الحفلات الراقصة والمسرحيات والحفلات الموسيقية وعروض نصف الوقت من خلال فرق تعرض أثناء الأحداث الرياضية. وتتطلب النظم الفكرية الإنسانية الأخرى تنوعًا أقل من حيث الفراغات الفيزيقية وقد تضم تنوعًا ضخمًا تعليميًا مثل الطريقة السقراطية وكورسات المنطق بمساعدة الكمبيوتر، وتدريب الذاكرة على الحفظ. ومعامل لغة يستخدمها الطالب بنفسه وفضلاً عن برامج تعليم لغات أجنبية. وتحليل النص، ودراسات ثقافية. والكتابات الإبداعية والموضوعات التجارية. وقد تشمل أقسام العلم الاجتماعى ومعاهد التدريبات الشرطية برامج القيادة وتقليد الهيئات التشريعية ومحاكاة لحرب الكواكب، والعيادات النفسية. والمراكز الاستشارية، مواضع العمل الاجتماعى. وتعلم خدمات التخطيط الحضرى وتجديد المشروعات. ستديوهات الراديو والتليفزيون ومعامل الكمبيوتر. وفصول اللاسلكى. والجدل الفلسفى التحليل الإحصائى والتفكيك والأنثروبولوجيا الوصفية. والبيولوجيا الاجتماعية. والحفريات الأثرية. وتتطلب الأقسام العلمية مكاتب بشكل نموذجى كالمعامل. والعيادات. المستشفيات ولجان لفحص البشر. تساعد على رفع قيمة الابتكارات وبراءات الاختراع وشركات الغزل والنسيج وقاعات البحث. وخطط الممارسة الخاصة. وتشتمل الجامعات المعاصرة نموذجيًا بالإضافة إلى البرامج الأكاديمية على قاعات للإقامة. تسهيلات للطعام ونظم نقل ومواصلات وشرطة للحرم الجامعى وفنادق ومراكز للمؤتمرات

وملاعب وقاعات رياضية وفرق رياضية، تسهيلات للطباعة التى تنتج بروشورات وملصقات الجامعة، أدوات مكتبية، وصحفًا، وجرائد للطلبة ومجلات محترفة، وكتبًا أكاديمية ودوريات، ومكاتب تطوير الجامعة التى تدر ملايين الدولارات من خلال إستراتيجيات أو خطط التسويق المتنوعة لرعاية الطلاب. والرعاة المحتملين لمتطلبات المؤسسة ومنح الحكومة والبرامج الأخرى. إن مؤسسات الجامعة تعمل مثل الشركات الاستثمارية المحترفة وترعى المنح وتضمن التمويل لتزيد من عائد الاستثمار. بينما تتحكم فى نفس الوقت فى الإنفاق من الحصص المتراكمة، وإذا كانت الوحدات المكونة للجامعة تبدو بينها أشياء مشتركة بسيطة، فإن القطاعات المختلفة من المشاركين فى الجامعة ربما يمكن القول بأنها موجودة فى عوالم متوازية. وربما تتراوح خبرة الطلاب بين مواجهة درامية مع عالم الأفكار الذى فيه تمتد الآفاق الفكرية. والفهم بعمق لفتح طريق الحياة العملية على أسس رعاية اهتمامات أكاديمية جديدة إلى جانب نوع آخر يسميه الكاتب «بيت الحيوانات: Animal house» وهو نمط يستمر لأربع سنوات ويضم حفلات الأخوة والأحداث الرياضية التى تبلغ الذروة بشهادة معتمدة استعدادًا للمشاركة بقوة العمل. وخبرة الجامعة قد تختلف من وجود له مميزات للباحث الذى نادرًا ما يتحول اهتمامه عن البحث الأكاديمى والذى نادرًا ما يختلف اهتمامه عن الطلاب الذين يتابعهم إلى العالم الصاخب للباحثين الغجر الذين يعملون معًا بطريقة الفرقاء ذوى الدخل الفقير من خلال تدريس أربعة مناهج فى الفصل الدراسى فى عدد من المؤسسات المحلية. ويستطيع القائمون على إدارة الجامعة تشكيل سلسة كاملة من أصحاب الرؤى الذين يبعثون الثقة ويحولون مؤسستهم إلى نماذج التميز التعليمى أو إلى مكان فاسد أخلاقيًا مدمر للأخلاق. وهم الذين ينسجون خططًا إستراتيجية صممت لتعظيم الكفاءة بدون العناية بالاحتياجات الفريدة للعملية التعليمية. وتشمل القوى العاملة بالجامعة على المدربين المشهورين الذين لديهم عقود بملايين الدولارات والعاملين فى مجال الرعاية الذين تكون أجورهم بالساعة. والذين يصنفون ضمن الحد الأدنى للأجر. والمحترفين الذين يفهمون عملهم ويضطلعون بالمهمة التعليمية للمؤسسة (الجامعة) وهناك الموظفون الذين لا تقدم لهم الجامعة المكانة المهيبة إلا قليلا لتعويض أجورهم المنخفضة، وظروف عملهم الفقيرة.

وإذا كانت صور العوالم الموازية والتعقيد المنظم تشير إلى أن الجامعة المعاصرة تبعد قليلاً عن القيم المشتركة المركزية فى التصور الهيجلى للمجتمع، فهل هناك تصورات أخرى للمجتمع ربما يمكن استحضارها لتصور الجامعة المعاصرة باعتبارها مجتمعًا؟

المجتمعات: المتحولة والإقصائية والمتعمدة

فى نهاية تجربة طالب الجامعة هناك طقس خاص يسمى «حفل التخرج Commencement» حيث يدخل المرشحون للدكتوراه فى طقوس التحويل، فيعطون غطاء رأس ويصافحون رئيس الجامعة ويمنحون الدبلوما. ويتم الترحيب بهذا الفكر المعتمد بالدخول إلى «المجتمع القديم والمُشرف للباحثين» كما لو كان هو أو هى قد طردوا من المؤسسة. وخشية أن يكون زالطردس كما يبدو مصطلحًا غير مستساغ، لذلك يكون من المفيد أن نضع فى أذهاننا تصورات المرشح للوظيفة من الذين حصلوا حديثًا على للدكتوراه، والذى يتطلع إلى الدخول فى الأستاذية والذى يشكل ربع القائمين بالتدريس فى الجامعة ويحافظ على تولى هذا المنصب. وبدلاً من تصور الجامعة باعتبارها مكانًا للاستمرار والبقاء أو منزلا أو ملجأ لمجتمع من الدارسين الملتزمين بالقيم الحقيقية للحياة العقلية. من المفيد أن نبدأ الاستفهام حول المعنى الممكن للجامعة باعتبارها مجتمعًا مع الصورة الأكثر تمزيقًا لمكان للانتقال يكون المرء فيه مرحبًا به فقط عندما يؤذن برحيل آخر من المكان. مثل هذا التصور على ما أعتقد قد يساعد فى تحريكنا لنقترب أكثر لفهم أنواع المجتمعات الموجودة بداخل الجامعة ونشاط صنع المجتمع الذى يحدث داخل الجامعة، كما أنها فى الوقت نفسه أيضًا تمدنا بفهم رؤية لما فى الداخل من شكل خاص للنزاع السياسى المستمر فى الجامعات.

وأى محاولة لتصور الجامعة باعتبارها عالمًا من المجتمعات، لا بد بالضرورة أن تكون صورة زائفة من حيث السجل التاريخى. وسواء تتبع المرء الجامعات تاريخيًا فى الفترات السابقة وصولاً إلى الأكاديميات الكلاسيكية فى أثينا إلى جامعة القرون الوسطى فى بولونيا وباريس، حتى نموذج القرن التاسع عشر لإنتاج الباحثين الذى وصل إلى الكمال فى ألمانيا، وإلى مؤسسات البحث الأمريكية التى ظهرت فى القرن العشرين، فإن الجامعات لم تشتمل أو حاولت أن تضم «كل الأشياء أو خلق أشياء ينظر إليها على نحو جمعى» حسب تعريفا ا. د للجامعة. والجامعات فى العصور القديمة أو العصور الوسطى أو العصر الحديث أو ما بعد الحديث عبارة عن أماكن إقصائية أكثر منها أماكن للاندماج. وإذا كان كريسين سارتويل على صواب فى أن «المجتمعات تصنع بالإقصاء»[٣]، فإن الجامعات حينئذ كانت ولا تزال مجتمعات مستمرة بهذا المعنى الخاص.

إن أسس الإقصاء قد تنوعت بشكل ملحوظ على مر الزمان فهى تشتمل على صور للتمييز تعتمد على الطائفة والطبقة والجنس والدين والعرق والإثنية والعمر والقدرات

العقلية والالتزام بعلم المناهج وطرق التدريس، فضلاً عن اختلافات أخرى. إلا أن ما ظل ثابتًا برغم كل ذلك هو عملية الإقصاء. وهؤلاء الذين هم بالفعل أعضاء فى المجتمع الأكاديمى، «يقومون بالاختيار. وفقًا لفهمهم (هم) الخاص لمعنى العضوية وأى نوع من المجتمعات (هم) يريدون أن يكون لديهم»[٤]. ومن أولى عناصر الإقصاء أن كليات الجامعة تقوم بحراسة حدود المؤسسة من الاختراق على نحو واعٍ من خلال تبنى واتخاذ القرارات، وكذلك من خلال سياسات حق الدخول والإذن بذلك. وفى طلبها لخلق مجتمع لأفراد متشابهين من الناحية العقلية. فإن الجامعات كانت النموذج الأصلى للمجتمع المُسيج ذى البوابات، وقد أعقب ذلك أن ظلت الجامعات مؤسسات للصفوة تتذرع بتناول كل الأشياء الموجودة أو المخلوقة باعتبارها موضوعات للدراسة، على افتراض أن بعض من يعرفون يمكنهم أن يتوصلوا إلى الحقيقة العالمية. وتحديداً هذا الوصول إلى الحقيقة هو الذى يمنح أعضاء كليات الجامعة دورهم المميز، وفى كلمات جيفرى ميرفى:

الجامعة ليست مصغرًا للمجتمع المدنى لكنها مهنة خدمية (دعوة نبيلة كما قلت مرة) والذى سبب وجودها محدد ليس من خلال مصالح أعضائها الحاليين وفى المستقبل، ولكن من خلال أهداف خارجية ومقومات خارجية ... البحث عن الحقيقة وتعليم الطلبة[٥].

وتجسد مقولة ميرفى المقتبسة. ما يمكن أن نسميه النظرة التى وصلت إلينا عن الجامعات، على الأقل بين أساتذة الجامعة ومديريها الذين يقدمون بشكل متكرر نسخًا حديثة لهذه النظرة للطلاب. ولأولياء الأمور. وللمشرعين وللعامة لتبرير سبب وجود الجامعة ولتشريع زيادة الرسوم والتمويل. إلا أنه حتى فى هذا العرض اللطيف فإن الحدود ترسم من خلال أسلوب إقصائى يمكن ملاحظته. وقبول الطلبة الذين لهم ظروف خاصة قد لا يؤخذ على أنه خطيئة للتعليم العالى. (Suiw qua non) حسب تصوير جمهور الناخبين الخارجين أكثر مما يفهمه الأعضاء فى مجتمع الجامعة. إن البحث عن الحقيقة، هو قيمة جوهرية للبحث الأكاديمى يفهم باعتباره عملية اكتشاف تم تصنيفه باعتباره هدفًا خارجياً.

والنظرة التى نستقبلها عن الجامعة بوصفها كلية منغمسة فى مهمة ثلاثية الأجزاء للتدريس والبحث والخدمة. وهى تتصور الجامعة مجتمعًا عمد إلى أهداف محددة. وبهذا المعنى فإن الكلية تشترك فى هدف موحد يتجاوز الاختلافات الملحوظة فى

ظروف الحياة والأنشطة التى تميز الكلية بالمكانة الأكاديمية والتخصص، وهذا المجتمع الجامعى بتشكيله باعتباره موقعًا متعمدًا أكثر منها مكاناً طبيعياً أو تجربة معاشة، فإن هذا المجتمع الجامعى له خاصية الوجود غير المجسد.

وهذا المجتمع العمدى المكون من باحثين ملتزمين بحياة العقل وتظل مساعيهم العقلية غير مثقلة بمطالب الجسد. وبالحفاظ على التصورات الأرسطية، من المفترض أن مطلب المعرفة يمكن تحقيقه فقط من خلال هؤلاء الذين يوجدون داخل عالم الحرية، وهو عالم يتم تعريفه باعتباره نقيضًا لعالم الضرورة والذى يشمل إنتاج سلع وخدمات جوهرية للبقاء. ولكن شرح كلمات تيم كوفمان أوزيورن «إن عقول مثل هؤلاء الرجال (تاريخيًا هؤلاء الباحثون الذين كانوا ذكورًا على نحو واضح) يعتمدون على أجسام النساء[٦]». أو بدقة أكثر، يعتمدون على العمل المحجوب للمجموعات الفرعية الخاضعة. ومثل هذه الرؤية للجامعة باعتبارها مجتمعًا عمدياً من الأكاديميين تستلزم إقصاء الظروف الطبيعية للوجود من إطارها المنمق. إن هذا المجتمع غير المجسد للعقل يجعلنا لا نرى العاملين المحجوزين الذين يبدأون دوريات عملهم فى الرابعة صباحًا، وهؤلاء المنتدبين للتخلص من نفايات البشر، لدرجة أن عمليات الفكر للباحثين لن تعيقها رؤية ما يرفضونه. والتى ترد إلى خدمات الطعام غير المرئية والأطقم العاملة عليها الذين يعملون ساعات طويلة بأقل أجر حتى يكون هناك طعام جاهز لإعاشة هؤلاء الباحثين كحاجات أساسية لهم. ولا نرى أيضًا العمل الحيوى لموظفى المكاتب ولأطقم الدعم الذين بدون مساعدتهم فإن الجامعة سوف تنتهى.

والجامعة باعتبارها مجتمعًا عمدياً من الطلبة أو الباحثين تشترى وحدتها الزائفة بسعر غال، حيث يتضخم ازدراء الجسد واحتقار العمل اليدوى الذى يميز الرؤية القديمة للعالم. وإلقاء الضوء على هذه التكلفة قد يساعد فى تلطيخ صور الكفاح المشترك، والهدف الواحد، وانسجام المصالح فى الحياة الأكاديمية. ربما يمكن أن تساعد فى ذبح شبح هيجل، وإنكار الوحدة التى تأسست على الإقصاء والقمع. وتساعد على تصور شكل من المجتمع يناسب أكثر هذه التعقيدات ويرحب أكثر بالاختلاف.

والاعتراف بوجود هؤلاء الذين يقومون بالعمل اللازم، وقبول هذا العمل باعتباره جزءًا أساسيًا لقيام الجامعة بوظيفتها ليس فى حد ذاته يحل المسألة فيما يتعلق بما هو نوع المجتمع الذى يمكن أن يقال إنه موجود داخل هذا التنظيم المعقد. ومن مسألة أفضلية العمال اللازمين فإن الجامعة تعتبر نظام تدرج هرميًا يضخم ويركز على مزايا العرق والطبقة والنوع الاجتماعى للمجتمع المسيطر أو السائد. وبداخل هذا الإطار

تعتبر الجامعة تنظيمًا مبنيًا على التدرج الهرمى، حيث نجد المجموعات المختلفة لها حقوق ومسئوليات ومكافآت مختلفة على أساس مكانتهم الوظيفية. ويؤكد بناء الجامعة الشكل الهرمى المألوف فى المجتمعات الرأسمالية الليبرالية» حيث هناك مجموعة صغيرة من الصفوة لاتخاذ القرار على قمة الإدارة. وهى التى تحدد ظروف الحياة لأصحاب المناصب ومدة توليهم هذه المناصب، وكذلك بالنسبة للعمال المتعاقدين (العمالة المؤقتة والعمالة الدائمة) وتدعم الطاقم وعمال الحراسة وعمال الخدمة.

وهؤلاء الذين يعيشون فى الشريحة الأعلى من الهرم لا يحصلون على رواتب أعلى فقط ومنافع أفضل. ولكن لديهم حقوق المشاركة وإمكانية تقرير المصير. وهى جماعة غير معروفة بين هؤلاء الذين فى قاعدة الهرم. والحقيقة أن القواعد التى تحكم القطاعات المختلفة فى الجامعة تكون أشكالاً مختلفة من التنظيم. ويمكن أن نقول أنظمة مختلفة من الحياة. وتعمل إدارة الجامعة وفقًا لنموذج بيروقراطى يطمح إلى اتخاذ قرارات عقلانية مفهومة، ولكنه يعمل بشكل نموذجى أكثر مثل الإقطاعيات وأنظمة المحسوبية حيث يكونون مقيدين بروابط الولاء لرؤساء الإدارات الذين لديهم سلطة استبدادية على العاملين الذين يقعون داخل نطاق سلطتهم. وتمنح المناصب فى الكلية درجة من الاستقلال عن القاعدة البيروقراطية من خلال التعلق بأقدام من يحكمون الكلية، والحفاظ عليها من خلال اللجوء إلى الحرية الأكاديمية. فإن هذه الحقوق الصغيرة تدعم الاحتجاج على اتخاذ القرار القائم على المشاركة فى مجالات من تستخدمهم الكلية والترقيات والمناهج والأنشطة الأكاديمية. ولكن توجد هناك فى مؤسسات معينة نماذج مختلفة لإدارة وحكم الكلية وربما يوجد النظامان معًا. واتخاذ القرار القائم على المشاركة داخل اجتماعات القسم ومجلس الكلية دائمًا ما يتم داخل مجلس الكلية أو اتحادات الكلية. وبعيداً عن أى نموذج لتقرير المصير. فإن هؤلاء الأعضاء المتعلقين بإقدام من يحكمون الكلية يميلون إلى الانشغال بمجهودات الدفاع عن التجاوزات البيروقراطية والتدخل الإستراتيجى المصمم لاختيار الأعضاء القائمين على إدارة أمور الكلية من خلال التشاور والمناقشات العامة التى لا تسمح بتحديد نهائى للنتائج. وإذا لم يتحدوا فإن هؤلاء الذين يشكلون قاعدة الهرم سوف يميلون إلى أن لا تكون لهم حقوق تقرير المصير. والأجر المنخفض وإمكانات قليلة للحراك إلى أعلى. ولأن الطبقة التى تشكل الأعمال الدنيا. والذين يشغلون مكانة الصمت الضمنى كما فى الديمقراطية الليبرالية عند لوك. وهم ينكرون أى حقوق لها معنى فى المشاركة داخل الجامعة. ويمكنهم أن يصوّتوا بأقدامهم. وحريتهم تكمن فى قدرتهم على ترك

المؤسسة. وداخل هذا الإطار كما هو من داخل الأسواق الرأسمالية بشكل أعم، فإن الحرية المفترضة للعمال تحول الاهتمام بعيداً عن عدم المساواة المستمرة فى ظروف العمل وغياب حقوق ذات معنى فى المشاركة. والجامعة تقدم بشكل فورى مبادئ الليبرالية الجديدة. وللحفاظ على مسلمات الفردية الليبرالية الجديدة نجد أن الجامعات تمدنا بآليات للحراك إلى أعلى وتغير المكانة بالنسبة لبعض الأفراد. وكثير من الجامعات تمنح بعض فرص التعليم بلا رسوم للعاملين بها، مما يمكّن بعض هؤلاء الذين يعملون عند مستوى قاعدة الهرم أن يحصّلوا درجات علمية من الكلية ويتمتعوا بمزايا السلم الوظيفى. وكاستجابة لندرة الحاصلين على الدكتوراه بين الملونين فى الولايات المتحدة، فإن بعض الجامعات تبنت برامج «طور نفسك» "grow your own" التى تتعهد بتقديم المساعدات المالية للطلبة الموهوبين من الملونين والموظفين من الملونين وتمكنهم من إكمال دراساتهم العليا للحصول على الدكتوراه، والحصول على وظيفة بالجامعة. ومع زيادة التأكيد على ريادة الأعمال والمقاولات من داخل الجامعة، فإن بعض المدارس تكافئ هؤلاء الذين يبادرون بمغامرات تترجم الاكتشافات العلمية إلى مشروعات تجارية تدر دخلاً، وتسمح بزيادة الرواتب للمشروعات الموجودة بالجامعة ولطاقم الجامعة.

كما احتضنت الجامعة أيضًا ثقافة الشهرة ومكافأة هؤلاء الموجودين فى الجامعة الذين ينتجون مشروعات ترفيهية، والمدربين والرياضيين من الطلبة الذين قد يكونون أكثر شهرة بكثير من الأكاديميين، وذلك بخلق آليات لهؤلاء المشاهير لكتابة قواعد مختلفة لأنفسهم أكثر من تلك التى يعتمد عليها الأعضاء الآخرون فى الجامعة. إن تجاوزات الاستعارات الاستهلاكية على الأرض الأكاديمية قد حولت علاقات القوة نوعًا ما من المعايير التقليدية لثنائية المدرس والطالب إلى معايير السوق، مقدم الخدمة والمستهلك أو منتجى المعرفة والمستهلكين.

وأضافت التكنولوجيا أيضًا إمكانات جديدة، على نحو درامى، للعلاقة بين الكلية والطالب مثل الحاجة للتعليم عن بعد والجامعات الافتراضية التى رفعت من شأن أساليب التفاعل التى يمكن تسويقها جماهيريًا وتوفير التكاليف على نحو جوهرى، طالما أنها لا تتطلب تفاعلات مجسدة ومكانًا فيزيقياً مشتركا.

والانتباه للممارسات المعقدة والمتغيرة للجامعات المعاصرة يعزز رؤية مختلفة أبعد للجامعة أكثر من النظرة الخاصة لها باعتبارها مجتمعًا عمديًا للباحثين والطلبة. وهناك طبقات مختلفة من البشر، وأشكال تنظيمية مختلفة، وأنواع مختلفة من التفاعل، وأنظمة علمية مختلفة، ومصالح مختلفة من داخل وعبر هذه الأنظمة، واقتصادات

مختلفة توجد معًا داخل أرض الجامعة كما يحدث فى المجتمعات الأكبر التى توجد بداخلها الجامعات. فهل هناك تصور للمجتمع يحيط بمثل هذا التنوع؟

فى كتابه «مجتمع بدون اتحاد» Community Without Unity يطور كورليت تصورًا للمجتمع مصمماً بحيث يتجنب معايير الإقصاء. ويفترض مسبقًا عدم التجسد ويوحد الحوارات التى تضع قناعًا يخفى عدم المساواة. ويزعم كورليت أن كثيرًا من التركيز على الاتحاد الذى يطوّق المجتمعات الإقصائية يرتبط بخطأ إيتمولوجى (علم أصول الألفاظ وتاريخها). حيث يشتق كثيرون كلمة مجتمع Community من كلمة مكونة من جزءين من اللغة اللاتينية الجزء الأول "Com" بمعنى مع (With) والكلمة الثانية "unus" بمعنى الاتحاد. ومن ثم يفترض وجود شىء مشترك باعتباره أساسًا (unity one ness) للمجتمع. ويقترح كورليت اشتقاق بديل يربط بين الكلمة اللاتينية "Com" بالإنجليزية with بمعنى مع وكلمة "munus" (هدايا أو خدمة) وتعطى تفسيراً لكلمة Community أى أماكن لتبادل الخدمات وإعطاء الهدايا بحرية فى صلب العلاقة. وحسب ما يرى كورليت فإن فكرة الخدمة المتبادلة «تفترض مسبقًا أننا جميعًا منغمسون تمامًا فى اختلافات غير محددة مع اتباعنا من البشر»[٧]. بدون ضرورة اتباعنا أى لجوء إلى اتحاد غير موجود. والأفراد مجسدون فى الزمان والمكان مع وجود مشترك وسط هذا التنوع الكبير من صور عدم المساواة المتشعبة يقدمون خدمات وحسب المناسبات لصنع هذه الخدمات للأصدقاء بحرية شخصية أو للغرباء مما يكون كافيًا لصنع المجتمع. وتصور كورليت للمجتمع يتقبل الجمعية والاختلاف والتنوع أو التعددية كأمر واقع والالتزام بتوفير الخدمات باعتبارها شيئًا ثابتًا. ولكن طبيعة هذه الخدمات، والظروف التى ترد فى ظلها هذه الخدمات. وعن طريق من تعتمد على أعضاء المجتمع. وبهذه المصطلحات فإن الجامعة هى مجتمع ولكن طبيعة ونوعية هذا المجتمع تعداً بالضرورة وتحديدًا مؤسساتية.

صنع - المجتمع

وصولاً إلى هذه النقطة أعتقد أن الجامعة يمكن أن ينطبق عليها على الأقل ثلاثة تصورات للمجتمع:

مجتمعات صنعها الإقصاء. ومجتمعات عمدية من الأكاديميين ومجتمع كورليت الذى أطلق عليه مجتمع بدون اتحاد .Community without unity وفى هذه الصيغ المختلفة نجد القليل الذى يميز الجامعة عن الأنواع الأخرى من الحياة فى المجتمعات.

وحتى نوجز التحليلات عند هذه النقطة، فإننا قد نفتقد مظهرًا مهمًا للجامعة، وهو ما يمكن تسميته «صناعة المجتمع: Community making» وهو دور الجامعة فى بناء العالم الذى نشترك فيه عموماً وذلك من خلال بلورة فهم وتوقعات مشتركة ويشير مفهوم صناعة المجتمع بأن المجتمعات ليست ثابتة ولا يمكن أن تكون أمرًا واقعًا ولكن يتم استدعاؤها للوجود من خلال أنواع معينة من الأنشطة. ووفقًا لما أوردته حنا آريندت زبأن المجتمعات الإنسانية تشكلت جزئيًا عن طريق خلق عالم مشترك، والذى يشتمل على إنتاج أعمال فنية تربط كل منا بالآخر فى فضاء طبيعى فيزيقى (المبانى - الطرق - المنتزهات - الفن) وإنتاج معرفة حول الماضى والحاضر والمستقبل التى تجعل أساليب الحياة ممكنة[٨]. وأزعم أن الجامعات تلعب دورًا مهماً فى صناعة المجتمع بهذا المعنى الأخير. فالجامعات تخلق وتعتمد طرقاً للمعرفة وكيانات تدعم أساليب معينة فى الحياة. وصناعة المجتمع فى الجامعات يشتمل على ممارسات تعليمية تتخذ موقفًا دفاعيًا من الافتراضات المسبقة، وتصمم أدوات قياس لما يؤخذ ليكون معروفًا ولما يمكن معرفته، وأفكار تمت إجازتها عمّا هو معطى وكذلك عمّا هو ممكن. وربما كان الإسهام الأكثر عمقًا للجامعات فى صناعة المجتمع هو إنتاج ماضٍ مشترك والمحو الملازم لآثار هذا الإنتاج.

إن «التراث الغربى» الفلسفى الأدبى التاريخى - الملئ بالنصوص القانونية - يعتبر نتاجاً لجامعات معينة على مدار ٢٠٠ سنة ماضية[٩]. وبالمثال فالعلم الحديث مع تأكيده على الاستقراء والتجريب ووضع القوانين الطبيعية من اختراع القرون القليلة الماضية[١٠].

إن التعليم العالى فى القرن الواحد والعشرين يخلق مجتمعًا كونيًا من خلال غرس الالتزامات والتمسك بما تسرده قصص الحضارة، والتى تشمل فرضيات حول العقل والتقدم والتراث الغربى ونشر البحث العلمى عن الحقيقة وأخيرًا الأفكار المعينة حول العلاقات الداخلية بين الرأسمالية (وما نسميه على سبيل التخفيف) الدقرطة، أو جعل المجتمع ديمقراطيًا. وبينما هذا النقاش المنظم حول دور الجامعة فى بناء المجتمع قد يحتاج إلى مجلدات. إلا أن هناك نماذج عديدة قد تساعد فى إلقاء الضوء على هذه العملية. إن الباحثين فى التعليم قد أمدونا بنقاشات ودراسات مستفيضة «للمنهج الخفى» الذى يخترق التعليم (من الحضانة إلى الجامعة). وبهذه الرؤية فإن جزءًا مما خلقته الجامعة يتمثل فى القدرة على أخذ أو ترك التفكير الأدائى للمعرفة الشائعة وتشيؤ كل مظاهر الحياة باعتبارها لا تثير إشكالية. ولأكثر من ٤٠ عامًا كان نقاد الديمقراطية الليبرالية يزعمون أن الجامعات تدعم الفروق الطبقية والجنس (العرق)

والنوع الاجتماعى وتسلسل السلطة من خلال التكرار المستمر لبيانات الحكومة الجيدة وإدماج الاعتقاد فى أن «الموهوبين عقليًا» (أيًا كان تعريف ذلك) يستحقون الامتيازات بسبب إسهاماتهم فى المجتمع.

يرى أنصار فوكوه Foucaultian، أن التعليم العالى يشترك فى إنتاج القوة والمعرفة. تلك المجموعة التى تميل إلى الفردية حتى وهم يفقدون الأفراد الحساسية نحو زيادة الإشراف بواسطة النظم القضائية والطبية. وبذلك يخلقون مجتمعًا من أفراد يستحسنون عملية إخضاعهم. وقد زعم الباحثون أو الباحثات من أتباع النسوية. أن الجامعات مشاركة بعمق فى إعادة إنتاج علاقات النوع الاجتماعى القهرية من خلال دعم التفسيرات السوسيولوجية المعيبة للفروق الجنسية تحت دعوى العلم ومن خلال تسامح يبدو بلا حدود للاغتصاب فى سكن الطلاب بالجامعة. بالإضافة إلى الجهود غير الكافية للتعامل مع التحرش الجنسى فى قاعات الدراسة ومكاتب الكليات والجامعة. ولقد برهن الباحثون من الملونين على أن الجامعات لم تنتج فقط وإنما تداولت وصدقت على علم الأجناس المزيف وكذلك استمرت فى تعزيز التمييز العرقى المتهور. وذلك من خلال التصديق على اختبارات كمية معينة كعلامات شرعية للعقل. بدلاً من كونها مجرد عاكسة للتدرج الهرمى للمجتمعات المعاصرة، إن صناعة المجتمع فى الجامعات تنتج ما أطلق عليه أريندت جمع حسى sensus Communis من عقول متعلمة والتى قبلت مثل هذا التدرج الهرمى باعتباره نظامًا طبيعياً للأشياء.

وهناك تقرير حديث لرابطة الجامعات والكليات الأمريكية. الجمعية الأمريكية. والالتزام الأمريكى ومناهج الكلية يقدم أمثلة رائعة لصناعة المجتمع فى الجامعة خلال المنهج الأساسى لتعليم «الفنون الليبرالية». والالتزام بالمثل الليبرالية يتميز بتحديده لتجاوز التاريخ ووضع نفسها فى اصطفاف مع العمليات والمبادئ العالمية. والمنهج الرئيسى للتعليم الليبرالى يعتبر استيعابيًا. كما أن الجامعات تسعى إلى تحرير الطلاب من ضيق أفق التفكير والتجربة الشخصية ... وذلك بتشجيع نوعيات من القدرات العقلية - العقلانية، والشكوكية والتحليل النقدى والرؤية الإنسانية - والمفترض أنها تجعل الطلبة مواطنين فى العالم وصناعًا لمجتمع عالمى[١١]. ولكن هذا النموذج من «المجتمع العالمى» يعتبر عرقيًا ونوعًا اجتماعياً. ومن خلال إعطاء الامتيازات لما هو عالمى على ما هو خاص، وما هو متجاوز للتاريخ على ما هو قرينى يعتمد على الدليل[١٢]. فإن الجامعة تخلق أساليب لمجتمع عقلانى يكون فيه النساء والملونون يشعرون فيه بأنهم ليس مرحبًا بهم أو أنهم ليسوا فى وطنهم، ومع المعنى الصحيح للاندماج فالعالمية قد تكون إقصائية على نحو غير متعمد.

إذا كان المنهج الأساسى يمكن فهمه على أنه موقع لصنع المجتمع، من ثم يصبح الرهان فى «حروب الثقافة» فى التعليم العالى من السهل التعامل معه. وهناك مسألة تحديد ما العالم الذى سوف يكون لدينا بشكل مشترك، وما الماضى الذى سنعترف به كعالمنا. ما الممارسات التى ستحكم حياتنا اليومية وما المستقبل الذى سنستشرفه لأنفسنا. إن المؤيدين لقواعد التراث يبحثون عن تبرير لشرعية الإقصائيات الماضية لإضفاء الحياد على استمرارية الإقصاء ووصف مستقبل لا يمكن تجنبه ولا يتم التراجع عنه باعتباره طبيعة بشرية مفترضة.

وهؤلاء الذين يوصفون بأنهم «راديكاليون» و«متعددو الثقافات» وفى بعض الأحيان «البرابرة على الأبواب» يرغبون فى بناء تاريخ سردى مختلف وأكثر إيمانًا بحياة العامة من غير الصفوة، ونعنى بالنسبة للغالبية العظمى من سكان البشرية. والأزمة ليست ببساطة فهم ماض أكثر اندماجًا، ولكن الأمل فى أسلوب حياة جمعية مختلف. إن قبول الإقصاءات وعدم عدالة الماضى لتكون هى أسطورتنا، كما تروى قصص نمو الحضارة، يخلق إمكانية وجود أنواع مختلفة من المجتمع أكثر اشتمالا على «نحن» تصلح لمستقبل يقل فيه اللا إنصاف بحيث تكون هذه الـ «نحن» إمكانية أن نبنى معًا.

لقد أثبت وجود وخبث حروب الثقافة أن صناعة المجتمع داخل الجامعات لا تحتاج إلى تكرار حالات الإقصاء التى عرفها تاريخنا السابق. وفى هذا المعنى فالجامعات تعتبر مواقع لنزاعات المجتمعات والتى يكون فيها الكفاح مستمرًا حول ما هو جدير بالتمثيل، ومن الذى سيُمثل ومن الذى سيُمثِل ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا الجمعى. ومثل هذا النزاع السياسى يساعدنا على فهم صورة مجتمع الجامعة والذى بدأنا به. وداخل هذا التفسير لسياسات المعرفة فإن الجامعة باعتبارها فضاء انتقالياً والذى عبرة يتم الترحيب بالمرء فقط عند رحيل واحد آخر. تتخذ صفة أكثر إيجابية. وبالنسبة لهؤلاء الذين التزموا الوقوف إلى جانب جامعة اندماجية تتسم أنشطة التدريس والتعليم بالتحول. وبهذا المعنى فإن الجامعة التى نتركها ليست نفسها التى دخلنا فيها. ومن خلال مشاركتنا فى ممارسات التحول فنحن نبنى مجتمع جامعة فيه يتم الترحيب بنا. والذى سنرى فيه أعضاء المجموعات الإقصائية السابقة مرحبًا بهم أيضًا. ومع هذه المصاعب لمثل هذا التغير الاجتماعى. ليس من المستغرب أنه حتى أكثر الترحيب تواضعًا يحدث فقط فى لحظة رحيلنا من مؤسسة معينة. ولكن فى داخل هذا الإطار نجد منطق فعل حفل التخرج هو الملائم أيضًا، لأن بناء المجتمع داخل الجامعة يعتبر مقدمة لأعمال التحول فى العالم.

هوامش الفصل السابع عشر

١ - فى فلسفة الحق: ترجمة ت. م. نوكس (The Philosophy of Right) يستنتج هيجل تمييزًا واضحًا بين المجتمع باعتباره كيانًا أخلاقياً والمجتمع المدنى ذى الأخلاق والمصلحة الذاتية عند الليبرالية. بالنسبة لهيجل فإن المجتمع يتكون من مجموعة من الأفراد الأحرار الذين اختاروا جعل الحياة مشتركة، لأنهم يشتركون فى القيم الأخلاقية وهم يبحثون عن فورية هذه القيم فى مشروعات مجتمعاتهم ومؤسساته والصفة الأساسية للمجتمع الهيجلى ليس فقط ذلك الالتزام الأخلاقى الذى يُشكل العمل الجمعى لكن عندما ينجح أعضاء المجتمع فى تحقيق الأهداف الأخلاقية التى يضعونها لأنفسهم.

٢ - س. ب. سنو: الثقافتان والنظرة الثانية،

The Two Cultures: And a Second Look (Cambridge University Press, 1964).

٣ - كريستين سارتويل: مجتمعات على الهامش، الفصل الثانى فى هذا المجلد.

Community at the Margin, ch. 2 in this volume.

٤ - ميكيل والتزر: مجالات العدالة.

Spheres of Justice (New York: Bsic Books, 1983), p. 32.

٥ - ليفرى ميرفى: الكليات كمجتمعات مدنية ذ نموذج مضلل. فى ستيفن م. كاهن: الفعل الإيجابى والجامعة، بحث فلسفى.

"Faculties as Civil Societies: A Misleading", in Steven M. Cahn, ed., Affirmative Action and the University: A Philosophical Inquiry (Temple University Press, 1993), p. 166.

٦ - تيم كوفمان أوريون: مخلوقات بروميثيوس،

Creatures of Promentheus (Littlefield, 1997), p. 159 (Lanham, MD: Rowman and

٧ - ويليان كورليت: مجتمع بدون وحدة. سياسة دريدن المتطرفة.

William Corlett, Communiting Without Unity, A Politics of Derridean Extravagence, (Durhaj, NC: Duke University Press, 1989), p. 22.

٨ - هانا أردنت: الظرف الإنسانى.

The Human Condition (Chicago Press, 1958).

٩ - جون جونيل: الفلسفة والعلم والبحث السياسى.

Philsophy, Science, and Politican Inquiry (Morristown, NJ: General Learning Press, 1975).

النظرية السياسية: التقاليد والتفسير،

Political Theory: Tradition and Interpretation (Cambridge, Mass: Winthrop, 1979).

١٠ - تشارلز بازرمان: تشكيل المعرفة المكتوبة،

Shaping Written Knowledge (Madison: University of Wisconsin Press, 1988)

جيرد جيجرينز: إمبراطورية الفرصة كيف حولت الاحتمالات كلاً من العلم والحياة اليومية.

The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

وبرت أولبى: رفقة مع تاريخ العلم الحديث،

Companion to the History of Modern Science (London: Routledge, 1990).

ثيودور بورتر، ظهور الفكر الإحصائى:

The Rise of Statistical Thinking (Princeton: Princeton Univeristy Press, 1986).

١١ - الجمعية الأمريكية والالتزامات الأمريكية ومناهج الكلية.

American Pluralism, American Commitments and the College Curiculum (Washington, DC, 1994). p. 8.

12 - Ibid., P. 10.

المساهمون فى سطور:

فيليب البرسون: (محرر الكتاب)

أستاذ الفلسفة فى جامعة تمبل. وهو مؤلف «مقالات فى علم الجمال» و«فلسفة التعليم» و«نظرية الإبداع والقيمة». وقد قام بتحرير ثلاثة كتب فى علم الجمال: «ما الموسيقى» و«مقدمة فى فلسفة الموسيقى» (مطبوعات هافن ١٩٨٧ مطبعة بن ستات ١٩٩٤) «وفلسفة الفنون البصرية» (مطبعة جامعة أكسفورد ١٩٩٢). وعوالم الموسيقى: اتجاهات فى فلسفة الموسيقى (مطبعة بن ستات ١٩٩٨). كما أنه ترأس تحرير مجلة علم الجمال ونقد الفن: لعدة سنوات (١٩٩٢ - ٢٠٠٣).

كريستوفر بيم

مدير برنامج الديمقراطية والمجتمع بمؤسسة جونسون فى (راسين - ويسكونسن) وهو مؤلف كتاب «ضرورة السياسة وإشهار الحياة العامة الأمريكية» (مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٩٩).

دوين شامبين

عضو فى قسم الاجتماع. ومدير مركز الدراسات الهندية والأمريكية فى جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس. تتركز اهتماماته البحثية الرئيسية حول التغير الاجتماعى بين السود الأمريكيين والتغير فى المؤسسات الضخمة. وعلم الاجتماع المقارن التاريخى والنظريات والقضايا النظرية المتعلقة بالهنود الأمريكيين المعاصرين. وهو رئيس تحرير مجلة الثقافة الهندية الأمريكية وبحوثها. ومؤلف كتاب «التغير السياسى والنظام الاجتماعى. الحكومات الدستورية بين الهنود الشيروكى».

شوكتو وشيكاسو والكريك (مطبعة جامعة ستانفورد ١٩٩٢). المجتمعات الأمريكية الهندية إستراتيجيات وظروف البقاء السياسى والثقافى (البقاء الثقافى عام ١٩٨٩). و قام بتحرير عدة مجلدات تشمل السكان الأصليين لأمريكا الشمالية (مؤسسة جالى للبحث ١٩٩٤).

فرانك كانينجهام

أستاذ فى قسم الفلسفة والعلوم السياسية، ومدير كلية أننيس فى جامعة تورنتو. اهتماماته البحثية تنصب على النظرية الديمقراطية، الفلسفة البيئية والنظرية الاشتراكية. اشتملت كتاباته على مقالات فى هذه المجالات. بالإضافة إلى خمسة كتب. الموضوعية فى العلوم الاجتماعية (مطبعة جامعة تورنتو ١٩٧٣). فهم الماركسية (كتب بردجرس ١٩٧٨) النظرية

الديمقـراطية والاشـتـراكـيـة (مطبـعـة جـامـعـة كـمـبـردج ١٩٨٧) إعـادة زيـارة لعـالم الديمقـراطيـة الحـقـيـقى (مطبـعـة هويمانـتـيـز ١٩٩٤) نظريـات الديمقـراطية مـقـدمـة نقـدية. روتلدج ٢٠٠٢ والبروفسور كانينجهام الرئيس السابق للجمعية الفلسفية الكندية وزميل الجمعية الملكية لكندا.

كارل دايك

أسـتاذ مسـاعـد للتـاريخ فى جـامـعـة ميثودسـت فى فـيـتـفـيل بـولاية كـارولينا الشـمـاليـة. تركـزت أطروحـة الدكـتـوراه حـول الهـوية والعـقـلانيـة فى النظرية الاجـتـمـاعـيـة المـاركـسـيـة أوائل القرن العشرين والنظرية الاجتماعية البرجوازية.

- ويعـمـل أخـيـرًا على كـتـاب عـمـل خـاص بالفـيلسـوف السـيـاسـى الإيطـالى أنطونيـو جرامشى والتاريخ السابق لما بعد الحداثة.

تشوك دايك

وهو أسـتـاذ مسـاعـد للفلسـفـة فى جـامـعـة تمبل. ومؤلف العـديد من المقالات فى مـجـال فلسـفـة العلوم الاجـتـمـاعـيـة والفلسـفـة السـيـاسـيـة والاجـتـمـاعـيـة. وفلسـفـة علم الأحـيـاء والأنظمة الديناميكية المعقدة.

مارسيا مولدر إيتون

أسـتـاذ ورئيس قـسم الفلسـفـة فى جـامـعـة مـينسـوتـا. وهـى مؤلفـة للعـديد من المقـالات والكتب فى علمى الأخـلاق والجـمـال. وتشـمـل «الفن واللا فن» (فـيـربـج دكـتـسـون ١٩٨٣) «قـضـايا أسـاسـيـة فى علم الجـمـال» (وادسـورث ١٩٨٨) والجـمـاليـات والحـيـاة الصـالحـة (فـيـرلج دكنسـون ١٩٨٩). وهـى المديرة السـابقـة للجـمـعـيـة الأمـريكـيـة لعلم الجـمـال. وقد ألقت محاضرات فى كل جامعات أمريكا الشمالية، وأوربا وجمهورية الصين الشعبية.

جين بيتك إينشتين

من مؤسسة لورا سبيلمان روكفلر. أستاذة للأخلاق الاجتماعية والسياسية فى جامعة شيكاغو. وهى مهتمة على وجه الخصوص بإظهار الصلة بين الإدانة السياسية والإدانة الأخـلاقـيـة. ولهـا العـديد من الكتب منهـا «الرجل العـام» و«المرآة الخـاصـة» المرأة فى التفكيـر الاجـتـمـاعـى والسـيـاسـى (مطبـعـة جـامـعـة برنسـتـون ١٩٨١) تأمـلات فى الفكر السـيـاسـى الحـديث. (مطبـعـة بريجـر ١٩٨٦ مطبـعـة بن سـتـات ١٩٩٢) النسـاء والحـرب (مطبـعـة الكتب الأسـاسـيـة) أوغسطين وحـدود السـيـاسـة (مطبـعـة نوتردام ١٩٩٦) والسياسة الحقيقية فى مركز الحياة اليومية (مطبعة جامعة جون هوبكنز ١٩٩٧).

محاضراتها العامة لهيئة الإذاعة الكندية عام ١٩٩٣، التى أصبحت مصدرًا لكتابها «محاكمة الديمقراطية» كتب بازيك ١٩٩٥، والذى أصبح كتاب العام. لمجلة نيويورك تايمز. عام ، ١٩٩٥

لويس جوردون

أستاذ الدراسات الأفرو - أمريكية والدراسات الدينية فى جامعة براون، وهو عضو فى قسم الثقافة الحديثة والإعلام. وعضو فى مركز دراسة الأجناس والأجناس والإثنية فى أمريكا، وزميل فى الهيئة الرئاسية يمبروك لدراسة وتعليم النساء. وتتمثل مجالات اهتماماته فى الفلسفة الأفريقية والفكر الدينى، علم الظواهر وفلسفة الوجود والفلسفة السياسية والاجتماعية وفلسفة الأدب والسينما والموسيقى. ومن بين كتاباته الكثيرة «أطفال صاحبة الجلالة الآخرون» اسكتشات لعنصرية العصر الاستعمارى الجديد» (ورمان وليتل فيلد ١٩٩٧) فانون وأزمة الرجل الأوربى مقالة عن الفلسفة والعلوم الإنسانية. (روتلدج ١٩٩٥). العقيدة السيئة والنزعة العنصرية المناهضة للسود (مطبعة هيومانتى ١٩٩٥) وهو أيضًا رئيس تحرير البقاء فى لون بشرة سوداء، وهو مختارات من فلسفة البقاء لدى السود (روتلدج ١٩٩٧)، رئيس تحرير مشارك لفرانز فانون القارئ الناقد (بلاكويل ١٩٩٦).

مارى - إى هدكسورث

أستاذ العلوم السياسية ودراسات المرأة، باحث أول فى مركز المرأة الأمريكية والسياسات فى جامعة روتجرز، تشتمل اهتماماتها البحثية على الفلسفة السياسية المعاصرة، نظرية النسوية والسياسة الاجتماعية. مؤلفة كتاب ما وراء الاضطهاد للنظرية النسوية والإستراتيجية السياسية. (مطبعة كونتينم ١٩٩٠) القضايا النظرية فى التحليل السياسى (مطبعة جامعة ولاية نيويورك ١٩٨٨) ورئيسة تحرير موسوعة الحكومة والسياسة (روتليدج ١٩٩٢) والنزعة النسوية والسياسة العامة (العلوم السياسية ١٩٩٤).

جى. يلين هدسون

أستاذ مشارك ورئيس قسم الدراسات الأفريقية فى جامعة لويس فيل.

وتشمل اهتماماته البحثية وأعمال التدريس الأمريكيين من أصل أفريقى، الدياسبورا الأفريقية، والتاريخ الأفريقى، التاريخ والعلم الاجتماعى للأجناس، ولتعليم التفاعل الثقافى. مطبوعاته الحديثة مثل «الباحثين السود» مجلة التعليم الزنجى. مجلة التاريخ الزنجى، مجلة دراسات السود وكلها تعكس هذه الاهتمامات.

صمويل أوليتش إيمبو

أستاذ مشارك الفلسفة فى جامعة هاملنت. اهتماماته البحثية والتدريس فى مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية، ونظرية القيمة، والفلسفة الحديثة، والفلسفة الأفريقية المعاصرة، وفلسفة الأديان. كتب مقالات فى الفلسفة الأفريقية وقدم أوراقًا فى سياسات الأجناس Communitarianism and Community and Cyberspace النزعة المجتمعية والمجتمع والفضاء الإلكترونى.

وهو مؤلف كتاب «مقدمة الفلسفة الأفريقية» (طبعة رومان وليتل فيلد ١٩٩٨) والتقاليد الشفاهية باعتبارها فلسفة: أوكوت بى بيتيك «أسطورة الفلسفة الأفريقية» رومان ليتل فيلد تحت الطبعس.

إيلين جون

وهى أستاذ مشارك للفلسفة فى جامعة لويس فيل. اهتماماتها البحثية فى الفلسفة والأدب وعلم الجمال وعلم النفس الفلسفى. كتبت حول قضايا الأخلاق والمعرفة التصورية فى الرواية. وتشمل أحدث إصداراتها المهارة والرؤية الأخلاقية. (الفلسفة والأدب) وقراءة الأدب والمعرفة التصورية والفكر الفلسفى فى السياق الأدبى. (مجلة الجمال ونقد الفن).

ماريا لوجنيس

أستاذ مشارك فى الأدب المقارن، ومديرة برنامج دراسات الأمريكيين واللاتينيين ودراسات منطقة الكاريبى فى جامعة بنجهامتون الجامعة الحكومية فى نيويورك، كما أنها تدرس فى مدرسة نورتينا الشعبية فى نيومكسيكو.

تتركز اهتماماتها فى النظرية النسوية، نظرية السحاق، الدراسات اللاتينية فى الولايات المتحدة الأمريكية والنظرية الاجتماعية والسياسية، وتشمل مقالاتها المنشورة إغراءات وأخطار السياسة الراديكالية على المجتمع «الطهارة والدنس والانفصال» منطق النسوية التعددية «السفر فى العالم»، «مفهوم الحب» هل لدينا نظرية لك؟ النظرية النسوية و «الاستعمار الثقافى» الحاجة لصوت النساء بالاشتراك مع إليزابيث سبلمان.

د. أ. ماسولو

أستاذ كرسى جستس بيير للإنسانيات وعضو قسم الفلسفة فى جامعة لويس فيل. وهو مؤلف لكثير من المقالات والكتب فى فلسفة الثقافة والفكر الأفريقى والثقافة بشكل خاص تشمل «الفلسفة الأفريقية» فى البحث عن الهوية (مطبعة جامعة أنديانا

١٩٩٤)، كما قام بالمشاركة فى تأليف كتاب «الفلسفة الأفريقية باعتبارها مسألة ثقافية» (طبع جامعة أنديانا سنة ٢٠٠٠).

مارثا نوسبوم

أستاذة كرسى أرنست فروند للأخلاق فى جامعة شيكاغو، تسلمت العديد من الجوائز لأعمالها فى الفلسفة القديمة والثقافة، والأخلاق والفلسفة السياسية، ونظرية الانفعالات، وتناقضات حديثة فى التعليم العالى، ومن بين مؤلفاتها وكتبها: هشاشة الخير، الحظ والجمال والأخلاق فى التراجيديات الإغريقية والفلسفة (مطبعة جامعة كمبردج ١٩٨٦)، معرفة الحب (مطبعة أوكسفورد ١٩٩٠)، علاج الرغبة (مطبعة جامعة برنستون ١٩٩٤)، العدل فى الشعر (مطبعة بيكون ١٩٩٦) فى حب البلد، نزاع حدود الوطنية (مطبعة بيكون ١٩٩٦) حصاد الإنسانية، دفاع كلاسيكى عن الإصلاح فى التعليم الليبرالى والمتحرر، (مطبعة جامعة هارفارد ١٩٩٧) علاج الفكر، ذكاء العواطف (جامعة كمبردج ٢٠٠١).

جارى. ى. لوكيهيروا

أستاذ الشئون العامة والدولية، ورئيس مركز الدراسات الإثنية والعرقية، مدير البرنامج الأمريكى الآسيوى فى جامعة كولومبيا، واشتملت أبحاثه على التاريخ الأمريكى الآسيوى والجنوب أفريقى، وهو مؤلف أحدث إصداراته الهامشى والتيار الرئيسى. الآسيويون فى الثقافة والتاريخ الأمريكى والحرب العالمية الثانية (جامعة واشنطن ١٩٩٦). حيوات ذات مراحل متعددة. الأمريكان اليابانيون والحرب العالمية الثانية (مطبعة جامعة واشنطن ١٩٩٩) دليل جامعة كولومبيا للتاريخ الأمريكى الآسيوى، (جامعة كولومبيا ٢٠٠١) والبروفسيور لوكيهيروا هو الرئيس السابق لجمعية الدراسات الآسيوية الأمريكية.

نانسى بوتر

أستاذ مشارك الفلسفة فى جامعة لويسفيل. مجالات اهتماماتها تركزت فى علم الأخلاق الفلسفة النسوية والفلسفة الاجتماعية والسياسية. وهى مهتمة بشكل خاص فى التحليل الفلسفى للثقة، وتشتمل مطبوعاتها الحديثة:

«الرأس المقطوع والفزع الوجودى» الفصل الدراسى بوصفه مجتمعًا معرفياً (هيباشيا). المخارج والفجوات وما تم الأخذ به على عجل. إبستمولوجيا الديمقراطية وادّعاءات الذكريات المستعادة «الفلسفة والطب النفسى وعلم النفس» و «السلطة المناسبة والأكاذيب وأزمة الثقة» «التبرير وعدم الراحة».

كريسبن سارتويل

رئيس قسم الإنسانيات فى كلية الفنون فى معهد ميريلاند.

تشمل اهتماماته البحثية التعددية الثقافية والإدمان، زخرفة الجسد والتشوه، الاتصالات علم السرديات والإبستمولوجيا، وما وراء الطبيعة فى التراث الفلسفى الغربى واللا غربى، وكتاباته تشمل فن الحياة: الجماليات العادية فى عالم التراث الروحى، (جامعة الدولة فى نيويورك طبعة ١٩٩٥) الفحش والفوضى والواقع (جامعة الدول نيويورك طبعة ١٩٩٦). تصرف كما تعرف. سيرة ذاتية لأمريكى أفريقى. والهوية البيضاء (جامعة شيكاغو طبعة ١٩٩٨). نهاية القصة. نحو إلغاء اللغة والتاريخ (جامعة نيويورك ٢٠٠٠).

ميكيل. أ. شوارتز

أستاذ طبيب فى الطب النفسى فى جامعة كيس ريسترن ريزرف. ومحاضر فى قسم الطب النفسى فى مدرسة الطب بجامعة جونز هوبكنز. وهو الرئيس المؤسس لجمعية تقدم الفلسفة والطب النفسى، وزميل فى تحرير الفلسفة والطب النفسى وعلم النفس. وفى عام ١٩٩٨، فاز بالمشاركة مع أوزبورن ويجنز بجائزة مارجريت إجنر بجامعة زيورخ على بحثه الخاص بالطب النفسى الفلسفى. وفى عام ٢٠٠٠ تم اختياره للفوز بلقب «الطبيب النفسى المثالى» من الاتحاد القومى لعلاج المرضى العقليين الدورة الثالثة.

آرلين شتاين

أستاذ مشارك فى علم الاجتماع فى جامعة روتجيرز. تركزت بحوثها على التصور الاجتماعى للمسائل الجنسية والعلاقة بين الثقافة والسلطة. وهى أيضًا مهتمة بتشكيل هوية الجماعة وتغيرها. والبروفيسور شتاين هى أيضًا مؤلفة الجنس والمقدرة الحسية، قصص جيل من السحاقيات (مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٩٧). وكتاب «غريب فى الشقة المجاورة» وهو قصة كفاح مدينة صغيرة حول الجنس والإيمان والحقوق المدنية (مطبعة بيكون ٢٠٠١).

أوزبورن ويجنز

أستاذ الفلسفة فى جامعة لويسفيل، نشر مقالات عديدة حول الفينومينولوجيا والوجودية، وعلم الجمال، والفلسفة السياسية وفلسفة الطب والطب النفسى. وهو واحد من المشاركين فى تحرير مؤلف المنظورات الفلسفية حول التصنيف التشخيصى للطب النفسى (مطبعة جوتز هويكتز ١٩٩٤) وفاز مناصفة مع ميكيل شوارتز بجائزة مارجريت أجنر بجامعة زيورخ عام ١٩٩٨، وذلك عن بحث فى «الطب النفسى الفلسفى».

المترجم فى سطور:

أسامة الجوهرى

- ليسانس آداب إنجليزى - كلية اللغات والترجمة، ١٩٨٢.
- مترجم بهيئة الاستعلامات (التيكرز) سابقًا.
- مترجم مرافق للوفود الإعلامية الأفريقية بالقاهرة سابقًا.
- مترجم فى الأكاديمية البحرية.

من ترجماته:

- الفن الأفريقى - طبعة أولى ٢٠٠٣ - دار هلا للنشر، طبعة ثانية ٢٠٠٥ - مكتبة الأسرة.
- الآثار العراقية ٢٠٠٦ - دار هلا للنشر.
- إسرائيل - لبنان - حزب الله، ٢٠٠٧.
- الإمبراطوريات والدول الصينية القديمة، ٢٠٠٨.
- فن الاستمتاع بالفن - المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠.
- حضارة الأمريكتين - دار الكتب.
- الأمازيغ موسوعة تاريخ دول المغرب (جزآن) دار هلا للنشر والتوزيع.

المراجع فى سطور:

على عبد الرازق جلبى: أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب جامعة الإسكندرية، مقرر اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين تخصص علم الاجتماع الدورة العاشرة (٢٠٠٨ - ٢٠١١) المجلس الأعلى للجامعات، له كتابات متعددة حول العولمة، شارك فى وضع كتاب العولمة فى عالم متغير، وكتاب العولمة والحياة اليومية، وقدم عدة مقالات فى عدد من المؤتمرات منها العولمة وأزمة المنهج على علم الاجتماع، والعولمة وأزمة المواطنة، وعلم اجتماع العولمة وعولمة علم الاجتماع، ويشرف على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه تخدم مجموعة قضايا ذات صلة مباشرة بالعولمة.

التصحيح اللغوى: وجيه فاروق
الإشراف الفنى: حسن كامل

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر

يقدم لنا جى بلين هدسون من خلال عمله المعنون "التنوع وعدم المساواة والمجتمع: الأمريكان من أصل أفريقى والملونون فى الولايات المتحدة الأمريكية" رصدًا يثير الإزعاج حول أصل وتطور الحفاظ على الدولة العنصرية الأمريكية التى تقف بشكل معارض وصريح للفكرة الشائعه عن بوتقة الصهر الأمريكية، أو الموزاييك الأمريكى. ويناقش هدسون فكرة أن الدولة العنصرية الأمريكية لم تُخْلَق بالكامل وليدة المصادفة ولا بالكامل كتصميم ناجمٍ عن وعيٍ كامل ولكنها كانت أمرًا لا يمكن اجتنابة رغم أنها ناجمة عنٍ تداعيات ٍخفية لاصول الولايات المتحده كمستعمرة لمستوطنة أوروبية. يعرض هدسون قصة موجزة للاستعمار القوي الغاشم الذى يَظْهَرُ فى القضاء شبه التام على السكان الأصليين لأمريكا واستعباد الأمريكيين ذوي الأصل الأفريقي بوسائل تحقق مصالح الرجل الأبيض المسيحى بما يضمن تأمين وحماية الأوربيين الشماليين. وقد مارست الدولة العنصرية التى تمثل قيمتها وتحكمها فى العديد من الميادين والصراعات والتى تشمل فرص التعليم والاقتصاد ومجال الحقوق غير المحدودة، وقيود على من سيولد كمواطن ومن يمكنه أن يصبح مواطن.